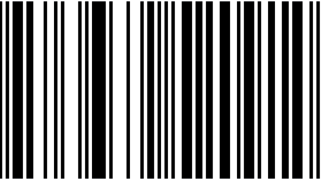
"Y así todo Israel será salvado" Rm 11,26a

¿El pueblo de Israel sigue siendo el pueblo elegido por Dios o ha sido rechazado por Él? ¿Es que la Iglesia naciente ha sustituido a Israel? ¿Se puede hablar de una futura conversión de Israel a la Iglesia? Éstas y otras preguntas resuenan en la mente de San Pablo. El Apóstol se ocupa en diversos lugares de la salvación de los judíos, pero es en los capítulos 9-11 de la carta a los Romanos donde expresa su pensamiento del modo más maduro. Estos tres capítulos constituyen, en todo el Nuevo Testamento, la reflexión más madura y profunda sobre la situación de los judíos que no han creído en Jesús. Allí el Apóstol profundiza sobre el 'misterio de Israel' ubicándolo en el designio de Dios a la luz de Cristo y de la Sagrada Escritura, y no detiene su reflexión hasta que concluye con la afirmación "...y así todo Israel será salvado..." (Rm 11,26a). El presente libro analiza esta misteriosa salvación de 'todo Israel' que obrará el Señor y de la cual trata San Pablo en Rm 11,26a. El autor del presente libro entra en diálogo y expone el pensamiento de autores católicos, protestantes y judíos, y trata -desde la óptica del Apóstol- de ofrecer una respuesta a estos interrogantes.

David Felipe Specchiale

Nació en Argentina, provincia de Mendoza (1960). Cursó sus estudios eclesiásticos en el Seminario "Santa María Madre de Dios". Ordenado sacerdote (1991). Obtuvo el Doctorado en Teología Bíblica en Roma (2004). Ha intervenido en el Ecumenismo y Diálogo interreligioso. Actualmente es profesor de Sagrada Escritura en el Seminario "San Miguel Arcángel"


978-3-639-52091-0

"y así todo Israel será salvado" Rm 11,26

Specchiale



David Felipe Specchiale

"Y así todo Israel será salvado" Rm 11,26a

Aportes exegético-teológicos para el Diálogo judeo-cristiano



David Felipe Specchiale

"Y así todo Israel será salvado" Rm 11,26a

David Felipe Specchiale

"Y así todo Israel será salvado" Rm 11,26a

Aportes exegético-teológicos para el Diálogo judeo-cristiano

CREDO EDICIONES

Impressum / Aviso legal
Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Información bibliográfica de la Deutsche Nationalbibliothek: La Deutsche Nationalbibliothek clasifica esta publicación en la Deutsche Nationalbibliografie; los datos bibliográficos detallados están disponibles en internet en http://dnb.d-nb.de.

Coverbild / Imagen de portada: www.ingimage.com

Verlag / Editorial:
CREDO EDICIONES
ist ein Imprint der / es una marca de
OmniScriptum GmbH & Co. KG
Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Deutschland / Alemania
Email / Correo Electrónico: info@credo-ediciones.com

Herstellung: siehe letzte Seite /
Publicado en: consulte la última página
ISBN: 978-3-639-52091-0

A mi Padre, el hombre de Proverbios 4,10-27, que me contempla en Dios.

A mi Madre, la mujer de Proverbios 31,10-31.

A mi Familia.

A Pío XII, insigne defensor del pueblo de Israel.

Al pueblo de Israel.

A San Pablo, el Apóstol de los Gentiles.

A la Virgen Santísima, la gran Hija de Sión.

"Yo no he renunciado a nada. El Cristianismo es el cumplimiento de la Sinagoga. La Sinagoga era una promesa y el cristianismo es el cumplimiento de esta promesa. La Sinagoga señalaba al cristianismo; el cristianismo presupone la Sinagoga. Ved, por tanto, cómo la una no puede existir sin el otro. En realidad yo me he convertido al cristianismo viviente".

De las declaraciones de Eugenio Zolli en CABAUD, J., "El rabino que se rindió a Cristo. La historia de Eugenio Zolli, rabino jefe de Roma durante la Segunda Guerra Mundial", Madrid 2004, 105.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1. Libros bíblicos

Génesis	Gn	Mateo	Mt
Éxodo	Ex	Marcos	Mc
Levítico	Lv	Lucas	Lc
Números	Nm	Juan	Jn
Deuteronomio	Dt	Hechos de los Apóstoles	Hch
Josué	Jos	Romanos	Rm
Jueces	Jc	Corintios	1 Co, 2 Co
Rut	Rt	Gálatas	Ga
Samuel	1 S, 2 S	Efesios	Ef
Reyes	1 R, 2 R	Filipenses	Flp
Crónicas	1 Cro, 2 Cro	Colosenses	Col
Esdras	Esd	Tesalonicenses	1 Ts, 2 Ts
Nehemías	Ne	Timoteo	1 Tm, 2 Tm
Tobías	Tb	Tito	Tt
Judit	Jdt	Filemón	Flm
Ester	Est	Hebreos	Hb
Macabeos	1 M, 2M	Epístola de Santiago	St
Salmos	Sal	Epístolas de Pedro	1 P, 2 P
Cantar de los Cantares	Ct	Epístolas de Juan	1 Jn, 2 Jn, 3 Jn
Lamentaciones	Lm	Epístola de Judas	Judas
Job	Jb	Apocalipsis	Ap

Proverbios	Pr
Eclesiastés (Qohélet)	Qo
Sabiduría	Sb
Eclesiástico (Sirácida)	Si
Isaías	Is
Jeremías	Jr
Baruc	Ba
Ezequiel	Ez
Daniel	Dn
Oseas	Os
Joel	Jl
Amós	Am
Abdías	Ab
Jonás	Jon
Miqueas	Mi
Nahúm	Na
Habacuc	Ha
Sofonías	So
Ageo	Ag
Zacarías	Za
Malaquías	Ml

2. Revistas

AJT	The Asia Journal of Theology

Bij	Bijdrajen
Bib	Biblica
BS	Bibliotheca Sacra
BT	The Bible Today
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
Com	Communio
CredOg	Credere oggi
Div	Divinitas
FetV	Foi et Vie
HBT	Horizons in Biblical Theology
Int	Interpretation
JBL	Journal of Biblical Literature
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JThSt	The Journal of Theological Studies
NRT	Nouvelle Revue Théologique
NT	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
Pac	Pacifica
PdV	Parole di Vita
PSB	The Princeton Seminary Bulletin
RdT	Rassegna di Teologia
RB	Revue Biblique
RScR	Revue des Sciences Religieuses
RevBíb	Revista Bíblica
RivBib	Rivista Biblica
Sem	Semeia
ScEs	Science et Esprit

ScJT	Scottish Journal of Theology
Teol	Teología
TS	Terra Santa

3. Otras abreviaciones

AAS	Acta Apostolicae Sedis
Ap Bar	Apocalipsis de Baruc
b. Sanh	Talmud babilonense, tratado Sanhedrín
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiastorum Latinorum
LXX	Versión de los Setenta
OR	L’Osservatore Romano
PG	Patrología Griega (ed. J. Migne)
PL	Patrología Latina (ed. J. Migne)
TM	Texto Masorético
TOB	Traduction Oecuménique de la Bible
1 Qp Hab	Pesher sobre Habacuc (Gruta 1 de Qumrán)

INTRODUCCIÓN
GENERAL

El Apóstol San Pablo cierra el capítulo 8 de la Carta a los Romanos con una nota de exultación, con gritos de un grande e intenso gozo por la obra cumplida por Dios en Cristo, muerto y resucitado, al punto de exclamar que "...ni la altura ni la profundidad ni otra criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor Nuestro" (Rm 8,39). En este himno al amor misericordioso de Dios no hay lugar para la tristeza ni el desaliento. Pero detrás de este gran gozo que experimenta el Apóstol, se esconde una espada de dolor que atraviesa su alma (cfr. Lc 2,35): el motivo es la situación salvífica de Israel. En efecto, los hermanos del Apóstol, los de su raza según la carne (cfr. Rm 9,3), aquellos que poseen la adopción filial, la gloria, las alianzas, la legislación, el culto, las promesas, los patriarcas, y de quienes procede Cristo según la carne (cfr. Rm 9,4-5), aquellos que estaban llamados a acoger el Mesías lo han rechazado: han desconocido la justicia de Dios y se empeñaron en establecer la suya propia (cfr. Rm 10,3) y han sido desgajados por Dios del olivo santo de los patriarcas de Israel (cfr. Rm 11,17), mientras que sólo un pequeño 'resto' ha adherido al plan establecido por Dios (cfr. Rm 11,5.7). Todo esto provoca una gran tristeza y un dolor incesante en el corazón de San Pablo (cfr. Rm 9,2), a tal punto que él mismo desearía ser maldito, separado de Cristo por sus hermanos de raza (cfr. Rm 9,3).

La Iglesia, que tiene los mismos sentimientos del Apóstol, experimenta ya el gozo pascual por el Señor muerto y resucitado mientras espera su manifestación definitiva: "En efecto, cuando Cristo se manifieste y tenga lugar la gloriosa resurrección de los muertos, el resplandor de Dios iluminará la ciudad del cielo y su luz será el Cordero (cf. Ap 21,24). Entonces toda la Iglesia de los santos, en la suprema felicidad del amor, adorará a Dios y al *Cordero*..."[1]. Mientras tanto, está "...tomando parte en la liturgia de la gloria perfecta degustada anticipadamente"[2]. Pero en medio de este gozo imperturbable, de manera similar al Apóstol, la Iglesia siente una profunda preocupación por la situación salvífica de Israel: "Como afirma la Sagrada Escritura, Jerusalén no conoció el tiempo de su visita y gran parte de los judíos no recibieron el Evangelio, e incluso no pocos se opusieron a su difusión"[3]. Ante esta realidad dolorosa: "Juntamente con los profetas y el mismo Apóstol, la Iglesia espera el día, conocido sólo por Dios, en que todos los pueblos con una sola voz invocarán al Señor y *le servirán bajo un mismo yugo* (Sof 3,9)"[4]. Pero mientras llega aquel día en que "...todo Israel será salvado..." (Rm 11,26a), la Iglesia "...quiere fomentar y recomendar el mutuo conocimiento y estima que se obtiene, sobre todo, por medio de los estudios bíblicos y teológicos y en el diálogo fraterno"[5].

---

[1] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución Dogmática «Lumen Gentium»*, 51, *AAS* 57 (1965) 58.

[2] *Ibidem*, 51, *AAS* 57 (1965) 58.

[3] IDEM, *Declaración «Nostra aetate»*, 4, *AAS* 58 (1966) 742.

[4] *Ibidem*, 4, *AAS* 58 (1966) 743.

[5] *Ibidem*, 4, *AAS* 58 (1966) 743.

Por nuestra parte, nos sentimos identificados con los sentimientos del Apóstol de los Gentiles y de la Iglesia de Dios. En efecto, en medio del gozo pascual de Cristo resucitado sentimos una profunda preocupación porque Israel, si bien tiene celo de Dios aunque no conforme a un pleno conocimiento (cfr. Rm 10,3), se volvió enemigo del Evangelio (cfr. Rm 11,28), cuando en realidad estaba destinado a recibirlo en primer lugar. Por este motivo, al igual que el Apóstol, el anhelo de nuestro corazón y nuestra oración a Dios en favor de los israelitas es para que se salven (cfr. Rm 10,1). Pero además de estos deseos, siguiendo el sentir y el deseo de la Iglesia que quiere fomentar el mutuo conocimiento y estima con Israel por medio de 'estudios bíblicos y teológicos' en un marco de 'diálogo fraterno'[6], queremos responder a nuestra vocación eclesial de exegeta que pone su saber al servicio de la Iglesia[7], cooperando con nuestro esfuerzo al empeño que la Iglesia pide a sus hijos, a los efectos de contribuir de algún modo a que la salvación prometida a Israel llegue a su plenitud. Por este motivo, al iniciar nuestro trabajo nos propusimos como objetivo afrontar una investigación que nos permitiera, para el bien de la Iglesia, ahondar en el conocimiento del tema de la salvación de Israel. Sabemos que a lo largo de su epistolario, San Pablo se ocupa en diversos lugares de la salvación de los judíos, pero es en los capítulos 9-11 de la carta a los Romanos donde el Apóstol expresa su pensamiento del modo más maduro: "Estos tres capítulos de la carta a los Romanos constituyen, en todo el Nuevo Testamento, la reflexión más

---

[6] Cfr. *Ibidem*, 4, *AAS* 58 (1966) 743.

[7] Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia, III, B, 3*, Ciudad del Vaticano 1993, 82.

profunda sobre la situación de los judíos que no creen en Jesús. Allí Pablo expresa su pensamiento de la forma más madura"[8]. En efecto, en estos tres largos capítulos el Apóstol busca una solución, profundiza sobre el 'misterio de Israel' ubicándolo en el designio de Dios a la luz de Cristo y de la Sagrada Escritura, y no detiene su reflexión hasta que concluye con la afirmación "...y así todo Israel será salvado..." (Rm 11,26a). Este es el tema puntual que hemos querido analizar: esta misteriosa salvación de 'todo Israel' que obrará el Señor y de la cual trata San Pablo en Rm 11,26a.

Además de las *motivaciones* anteriormente señaladas, existen otras que nos han llevado a elegir y desarrollar este tema.

En primer lugar, por la importancia que la Iglesia actualmente da al 'diálogo' con los judíos. Sabemos que el Concilio Ecuménico Vaticano II en la *Declaración «Nostra aetate»* ha significado un "...giro decisivo en las relaciones de la Iglesia católica con el Hebraísmo..."[9]: pensamos que en este ambiente de 'diálogo' es donde madurará la salvación de Israel. Por este motivo, hemos querido ofrecer nuestro aporte al mismo estimulándolo desde la palabra de Dios.

En segundo lugar, porque hemos deseado brindar con nuestro trabajo un aporte a la Exégesis y a la Teología bíblica, a la Teología de la historia, la Escatología y otras relacionadas. En este sentido,

---

[8] PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana, III, C, 1*, Ciudad del Vaticano 2001, 192-193.

[9] JUAN PABLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, IX, 1*, Città del Vaticano 1986, 1027: "...svolta decisiva nei rapporti della Chiesa cattolica con l'Ebraismo...".

nuestro propósito ha sido el de dar una respuesta desde la Teología a la situación salvífica actual de Israel[10].

En tercer lugar, porque hemos intentado ofrecer a los 'cristianos' algunos elementos sobre el 'misterio de Israel', para que puedan comprender mejor la naturaleza de este pueblo y, al mismo tiempo, les permitan establecer una relación con los judíos según el espíritu de la Escritura. En efecto, a veces algunos cristianos no han comprendido que Israel, y su mismo endurecimiento, son un misterio y que, por lo tanto, es necesario comprenderlos a la luz de la fe. La carencia de esta visión de fe sobre el 'misterio de Israel' ha llevado frecuentemente a considerarlo bajo una óptica solamente humana o sociológica conduciendo a lamentables consecuencias a lo largo de la historia[11]. Por este motivo hemos querido ofrecer una propuesta que facilite esta percepción de fe. En este sentido, será de particular importancia el análisis que hemos hecho sobre el

---

[10] Sobre este particular juzgamos que podemos ofrecer una respuesta a diversas dificultades presentadas por los estudiosos: *David Flusser* afirma que San Pablo considera la existencia del judaísmo no cristiano solamente desde la perspectiva escatológica cuando todo Israel será salvado convirtiéndose a la fe en Jesucristo, cfr. FLUSSER, D., *Introduzione: Osservazione di un ebreo sulla teologia cristiana dell'ebraismo*, XVI, en THOMA, C., *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Casale Monferrato 1983, XI-XXXIV. Idéntico concepto manifiesta este autor en FLUSSER, D., *Christianity*, 61, en COHEN, A. A. and MENDES-FLOHR, P., *Contemporary Jewish Religious Thought*, New York 1988, 61-66. Por otra parte, *Antonio Pitta* afirma que San Pablo no ofrece ninguna solución al problema, refiriéndose a los israelitas incrédulos, de cómo se pueda permanecer excluido de la salvación apocalíptica en Cristo y luego ser incluido en la salvación escatológica, cfr. PITTA, A., *Lettera ai Romani*, Milano 2001[2], 408. *Jean - Noël Aletti* afirma que por 'todo Israel' (Rm 11,26a) se debe entender el 'resto' santo de Rm 9, más el conjunto de los 'endurecidos' de Rm 10, pero luego dice que es imposible dar una respuesta a la pregunta de si se salvarán aquellos judíos que por indiferencia, tibieza o ignorancia no practican la Toráh, cfr. ALETTI, J. - N., *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997, 179-180.

[11] Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado, V, 4*, *OR* 32 (2000) 160.

'misterio'[12], el género literario de la perícopa Rm 11,25-32[13] y la Conclusión General.

En cuarto lugar, si bien en un ámbito más particular pero, no obstante, con una gran importancia 'pastoral', el tema que hemos elegido será de una gran utilidad. En efecto, en las 'Iglesias particulares' frecuentemente es insuficiente la información sobre el tema del 'misterio de Israel', ni existe un conocimiento profundo acerca de lo que dice la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia sobre el mismo. En este sentido, juzgamos que será un aporte de utilidad a las Iglesias particulares para profundizar conocimientos, superar malentendidos, y evitar concepciones erróneas que llevan a deplorables consecuencias.

En cuanto a la *división y método* de nuestro trabajo, nos pareció conveniente dividirlo en cuatro capítulos aplicando una metodología diversa según corresponda.

En el Capítulo 1, nos avocamos a delimitar la 'unidad literaria' que contiene Rm 11,26a. En efecto, este texto está insertado en una perícopa que sirve de contexto inmediato al mismo. Para poder cumplir con nuestro objetivo hemos expuesto el pensamiento de una buena cantidad de autores, ordenados cronológicamente y abarcando un período importante de tiempo, a los efectos de ver la evolución que ha tenido en los últimos decenios la delimitación de la perícopa. Dado que hay diversidad de opiniones sobre la extensión de la unidad literaria, expusimos los distintos criterios en relación al tema y dimos nuestra opinión al respecto. A los efectos de lograr

---

12 Cfr. Capítulo 3, punto 1.1.1. dentro del análisis de Rm 11,25.

13 Cfr. Capítulo 2, punto 1.

con mayor precisión la delimitación de la unidad, realizamos un análisis literario y retórico.

En el Capítulo 2, nos dedicamos a estudiar el 'género literario' de la perícopa. Analizamos si se trataba de una diatriba, una exhortación o si pertenecía al género apocalíptico. Para una mejor comprensión del género literario, relacionamos la unidad con otros escritos paulinos. Al respecto, el análisis de los distintos textos de su epistolario nos permitió tener una visión de conjunto del pensamiento del Apóstol sobre la salvación de Israel y los distintos sentimientos hacia los de su raza, en vistas a considerar si se podía observar algún rasgo o causal de antisemitismo en San Pablo. Respecto a la metodología que aplicamos en este capítulo fue la 'crítica de los géneros' para determinar el género literario[14].

En el Capítulo 3, orientamos nuestra atención hacia Rm 11,26*a* por ser el objeto central de nuestro estudio. En este sentido, efectuamos un estudio de 'crítica textual' sobre este escrito a los efectos de descubrir si se trataba de un texto que revelara algún problema en este aspecto o si, por el contrario, nos encontrábamos ante un pasaje de aceptación pacífica. Posteriormente, realizamos un estudio de las distintas palabras que componen el versículo en cuestión. Por otra parte, sabemos que Rm 11,26a está dentro de una perícopa que constituye una unidad literaria; por lo tanto, fue menester que conociéramos previamente el contexto inmediato donde se ubica el versículo para poder entenderlo más acabadamente. Por este motivo, procedimos, en primer lugar, a analizar exegéticamente la perícopa 11,25-32. Luego, en la

---

[14] Cfr. STENGER, W., *Los métodos de la exégesis bíblica*, Barcelona 1990, 96-106.

Reflexión teológica extrajimos algunas implicancias de orden teológico.

En el Capítulo 4, hemos analizado la interpretación que distintos autores contemporáneos proporcionan sobre la salvación de Israel, exponiendo el *modo o sentido* que otorgan los mismos acerca de *cómo* se cumplirá esa salvación prometida al pueblo de Israel. A tal efecto, hemos incluido escritores de origen judío, protestante y católico. Esto nos permitió tener una mayor comprensión de nuestro tema y una visión de conjunto del pensamiento contemporáneo al respecto. Nuestro estudio ha consistido en analizar la evolución dentro del pensamiento de cada religión y en la Reflexión teológica realizamos una síntesis del tema y extrajimos algunas implicancias teológicas.

En la Conclusión General, hemos unificado nuestra investigación por medio de una visión de conjunto del tema y, desde allí, hemos ofrecido nuestra propuesta teológica sobre la salvación de Israel y dimos algunos elementos que sirvan de utilidad a los cristianos en su relación con los hebreos.

Dentro también de la *metodología*, aunque en campo diverso, queremos hacer algunas precisiones acerca del modo cómo hemos procedido con las citaciones que hemos realizado de los distintos autores y textos del Magisterio de la Iglesia. En este sentido, queremos efectuar dos aclaraciones. *En primer lugar*, respecto a las citas textuales de los autores citados que son en idiomas distintos al castellano, hemos colocado dentro del cuerpo del texto la traducción castellana realizada por nosotros, y, en nota a pie de página, hemos citado el texto en su lengua original para que el lector pueda cotejar con la traducción que ofrecemos en nuestro

trabajo. Por otra parte, respecto a las citas textuales de los documentos del Magisterio de la Iglesia que colocamos en castellano en el cuerpo de nuestra obra, no colocamos a pie de página los textos originales por cuanto las traducciones que citamos ya son textos aprobados por la misma Iglesia y, por lo tanto, traducciones que gozan de plena confiabilidad respecto del original. *En segundo lugar*, respecto a los distintos Documentos eclesiásticos citados, hemos tratado de citarlos con criterios que nos permitieran la mayor uniformidad posible, aunque no siempre pudimos lograr una consonancia absoluta. En efecto, las citas del Concilio Vaticano II las pudimos recoger de las *Acta Apostolicae Sedis*, pero no todos los documentos magisteriales son publicados en las mismas, de modo que, el resto de los documentos citados lo hicimos tratando de lograr la mayor homogeneidad e información posible acerca de la fuente donde obtuvimos la cita. De todos modos, se trata siempre de ediciones realizadas por organismos reconocidos oficialmente por la Iglesia.

Respecto a la *originalidad* de nuestro trabajo, siendo un texto que debido a su importancia ha sido tratado abundantemente desde la época patrística hasta nuestros días, entendemos que no es fácil añadir muchos elementos nuevos al mismo. De todos modos, hay diversidad de aportes personales que se pueden realizar por medio de matices y enfoques diversos que enriquecen la interpretación del texto. No obstante, juzgamos que hay algunos elementos *novedosos* en nuestro trabajo ya sea en la ‘estructura’ como en el ‘contenido’.

Respecto a la ‘estructura’, consideramos que ya el esquema presenta algunas novedades respecto a cuanto hemos podido

observar en la bibliografía que hemos consultado. En efecto, en el *Capítulo 1*, nos hemos encontrado con la dificultad de que eran muy pocos los autores que 'explícitamente' tenían la intención de delimitar la unidad literaria[15]: buena parte partía de una delimitación convencional, pero sin poner tanto cuidado en fijar la delimitación de la perícopa con fundamentos de orden literario y retórico; otros fijaban los límites por medio de elementos literarios solamente. En este sentido, pensamos que es novedoso nuestro trabajo por cuanto hemos procurado dar una delimitación de la perícopa conjuntamente desde el punto de visto 'literario' y desde el punto de vista 'retórico'. Además, también creemos que sea novedoso el hecho de destinar un capítulo a tal efecto: la misma extensión dedicada al asunto y la cantidad de autores tratados es algo nuevo. En el *Capítulo 2*, calificamos que lo novedoso sea el propio hecho de dedicar un entero capítulo a analizar el género literario de Rm 11,25-32, y el de proponer la existencia no de un solo género literario sino de un *género principal* y varios *géneros secundarios*. Por su parte, en el *Capítulo 4* hemos introducido juntas las opiniones de una buena cantidad de autores sobre aquello que piensan de *cómo* será la salvación de Israel a la que hace referencia Rm 11,26a y hemos incluido, además de autores católicos y protestantes, la opinión de escritores judíos que directa o indirectamente hacían referencia a Rm 11,26a. Esto nos ha permitido tener una lectura diversa del texto, dándonos la posibilidad de entender el pensamiento judío y poder ofrecer a estos

---

[15] En este sentido, de entre los autores que hemos consultado y que han manifestado explícitamente la intención de delimitar la perícopa encontramos a CARBONE, S. P., *La misericordia universale di Dio in Rom 11,30-32*, Bologna 1991, 47, y PITTA, A., *Lettera ai Romani*, Milano 2001[2], 392-393.

autores una respuesta desde campo católico que los pueda ayudar a una mejor comprensión de la Escritura. Además, hemos insertado dentro de los autores católicos y protestantes, no sólo quienes se dedican a hacer sólo exégesis, sino también a aquellos que la hacen pero que están ligados al 'diálogo judeo-cristiano'. Esto nos ha ofrecido la posibilidad de tener una idea de cómo estos autores están encarando este diálogo y, a su vez, poder aportar nuestra opinión al respecto.

En cuanto al 'contenido', entendemos que lo novedoso consiste en nuestra 'propuesta teológica'. En efecto, en el *Capítulo 3* y la *Conclusión General*, si bien hemos aceptado aquello que sostiene una parte importante de los pensadores contemporáneos en cuanto que afirman que por el 'todo Israel' que será salvado se debe entender el 'resto fiel' (Rm 9 y 11,5.7) más los 'endurecidos' (Rm 11,7-10), hemos manifestado, según el planteo de Schreiner[16], que no todos los 'endurecidos' serán salvados apoyándonos en textos del mismo Apóstol, pero con la novedad respecto a este autor de elevar a nivel de concepto teológico ya sea la idea de 'resto' que de 'endurecimiento de Israel' y ofreciendo una alternativa de salvación para los 'endurecidos' a lo largo del tiempo histórico, y no sólo en la fase final escatológica. Nuestro planteo juzgamos que será de utilidad para solucionar algunos problemas teológicos actuales[17].

Finalmente, consideramos que debido a la densidad teológica del texto que hemos elegido y por las dificultades que presenta, serán siempre actuales las palabras de San Jerónimo a Hebidia: "Realmente, la carta íntegra a los Romanos necesita de

---

[16] Cfr. SCHREINER, T. R., *Romans*, Grand Rapids 1998, 618-619.

[17] Cfr. supra nota 10.

interpretación, y está envuelta en tales oscuridades, que para entenderla, es menester el auxilio del espíritu santo, que la dictó por boca del Apóstol; pero la necesita señaladamente este lugar...”[18]. Ésta es la respuesta que el Doctor máximo en Escritura dio cuando ella lo interrogó sobre cuál fuese el sentido que se debía dar a la frase del Apóstol en Rm 9,14 sobre si se pudiese afirmar que hay injusticia en Dios a causa de la elección de Jacob y el rechazo de Esaú. A este planteo San Jerónimo respondía que toda la carta a los Romanos y particularmente ese pasaje necesitan de la luz del Espíritu Santo para poder penetrar en él. Juzgamos que dada la dificultad del texto al que nos hemos abocado nos daría la misma respuesta. De allí que invoquemos su asistencia ya que “...el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa [...] y os explicará lo que ha de venir” (Jn 16,13).

[18] SANCTI EUSEBII HIERONYMI, *Epistulae CXX, 10*, en CSEL LV, 500: “Omnis quidem ad Romanos epistula interpretatione indiget et tantis obscuritatibus inuoluta est, ut in intellegenda ea spiritus sancti indegeamus auxilio, qui per apostolum haec ipsa dictauit; sed praecipue locus hic...”.

CAPÍTULO 1

DELIMITACIÓN DE LA UNIDAD LITERARIA (Rm 11,25-32)

El versículo 26a del capítulo 11 de la carta a los Romanos, que constituye el objeto específico de nuestro estudio, forma parte de una unidad literaria más amplia que, a nuestro modo de ver, comprende los versículos 25 a 32. De allí que el objeto del presente capítulo es precisamente el de *delimitar la perícopa que contiene el versículo 26a.*

Para cumplir con nuestro objetivo, analizaremos el pensamiento de una buena cantidad de autores tratando de abarcar un período de tiempo importante a los efectos de ver la evolución que ha tenido a lo largo de este lapso la delimitación de la perícopa.

Cabe destacar que en la elección de los escritores, si bien hemos analizado algunos no contemporáneos, hemos dado prioridad cuantitativamente a aquellos más recientes. Además, dada la gran cantidad de autores y material de que disponemos sobre el tema, hemos seleccionado aquellos que nos han parecido más representativos de los distintos lugares y épocas. De este modo, nuestro análisis no será exhaustivo cuantitativamente sino limitado.

Por otra parte, nuestra investigación será *diacrónica-retórica-literaria*, es decir, veremos cómo se ha desarrollado a lo largo del tiempo la delimitación de la perícopa, aunque poniendo mayor atención a los últimos aportes, y de modo particular, tendremos en

cuenta aquellas contribuciones que se han hecho en el plano literario y retórico.

Por estar fuera del objeto de nuestro estudio, no nos ocuparemos de la estructura literaria de la carta a los Romanos, ni tampoco lo haremos sobre si los capítulos 9-11 son un agregado al texto de la misma o no, como así tampoco si los mismos constituyen un apéndice o el clímax de la misma. De todos estos temas sólo haremos una referencia ocasional y a los efectos de ubicar la perícopa que es objeto de nuestro estudio. Para un estudio detallado sobre los mismos, nos remitimos a la abundante bibliografía existente, de la cual, sólo señalamos una parte a modo de orientación[1]. Trataremos sí, según el caso, de la división interna del capítulo 11 que hacen los autores y poniendo particular interés en los versículos 25 a 32. También fijaremos nuestra atención en el trato que los autores dan a los versículos 33 a 36 ya que algunos de ellos los incluyen dentro de la perícopa[2].

---

1 Cfr. CAMBIER, J., *L'épître aux Romains*, en ROBERT, A. et FEUILLET, A., *Introduction a la Bible, II*, Tournai 1959, 451-474; VANNI, U., *La struttura letteraria della lettera ai Romani (Rm 1,16-11,36). Bilancio e prospettive*, en AA.VV., *Parola e Spirito. Studi in onore de S. Cipriani, I*, Brescia 1982, 439-455; PENNA, R., *Struttura e dottrina della lettera ai Romani*, en AA.VV., *Attualità della lettera ai Romani*, Roma 1989, 49-66; PENNA, R., *La funzione strutturale di 3,1-8 nella Lettera ai Romani*, en PENNA, R., *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Milano 1991, 77-110; CARBONE, S. P., *La misericordia universale di Dio in Rom 11,30-32*, Bologna 1991; ALETTI, J.-N., *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997; FITZMYER, J. A., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1999; KIM, J. D., *God, Israel, and the Gentiles. Rhetoric and Situation in Romans 9-11*, Atlanta 2000; PITTA, A., *Lettera ai Romani*, Milano 2001[2]; CRAFTON, J. A., *Paul's Rhetorical Vision and the Purpose of Romans: Toward a New Understanding*, en "NT" 32 (1990) 317-339.

2 Cfr. PITTA, A., *Lettera ai Romani*, Milano 2001[2], 392-393. El autor afirma que no se pueden separar los versículos 25-32 de 33-36 ya que forman un conjunto. Por lo tanto, opina que la delimitación de esta perícopa debe ir desde el v. 25 hasta el 36 inclusive. El pensamiento de este autor lo analizaremos más adelante.

No todos los autores dan el motivo de la delimitación ya sea porque tienen menos intereses literarios o retóricos, o porque simplemente usan una delimitación de uso común en su época. En estos casos, nos limitaremos a exponer la delimitación del autor sin dar los motivos que lo han llevado a delimitarla de este modo. Mientras que en aquellos casos que fundamentan su delimitación nos detendremos a explicarla.

Por nuestra parte, la delimitación que hemos realizado de la perícopa es, no sólo a los efectos prácticos de poner un límite a nuestro trabajo sino, porque entendemos que hay motivos para delimitarla de ese modo. Por esta razón, en la *Reflexión teológica* daremos nuestra opinión al respecto fundamentando el motivo de nuestra elección, respetando sí, las distintas opiniones sobre el tema ya que se trata, no obstante, de un tema opinable.

Presentamos a continuación el análisis de los distintos autores ordenándolos *cronológicamente*.

1. Distintas interpretaciones sobre la extensión de la unidad literaria

1.1. Karl Barth

El autor (1886-1968) ha escrito la reconocida obra titulada "*Carta a los Romanos*"[3]. Allí se dedica a realizar el comentario de la misma

[3] Cfr. BARTH, K., *Carta a los Romanos*, Madrid 1998. Si bien la obra que estamos citando es del año 1998, se trata de la traducción castellana de la sexta edición alemana de 1928, y ya que nuestra intención es hacer un análisis cronológico de la evolución en el tratamiento de nuestra perícopa, es por este motivo que comenzamos por esta obra. Este criterio será usado en todo este capítulo para lograr mejor nuestro propósito.

sin hacer alguna estructuración de ella, agrupándola por temas o capítulos: solamente va a dividir cada capítulo de la carta en secciones más pequeñas. Al llegar al capítulo 11, titulado 'La esperanza de la Iglesia'[4] lo divide en tres secciones: los vv. 1-10: 'La Unidad de Dios', los vv. 11-24: 'Una palabra a los de afuera' y los vv. 25-36: 'La Meta'[5]. Esta última parte la subdivide, a su vez, en tres: vv. 25-27; 28-32 y 33-36. De cada una de estas tres sub-secciones se restringe a hacer el comentario sin dar el motivo de tal división.

De lo dicho podemos observar que a los vv. 25-32 no les da un tratamiento como si se tratase de una sola perícopa ya que los divide en dos (25-27 y 28-32), dándoles un tratamiento por separado. Además notamos que también separa en su tratamiento a los versículos 33-36 de los anteriores constituyendo la conclusión al capítulo 11.

1.2. Jacques Cambier

El autor ha escrito un artículo breve pero muy interesante sobre la carta a los Romanos titulado "*L'épître aux Romains*"[6] donde presenta un tentativo de estructura de la misma. En efecto, muestra distintos 'esquemas' propuestos por los autores sobre el 'plan' seguido en la carta, y elige uno de ellos en donde se da un tratamiento de conjunto a los capítulos 9 a 11 bajo el título 'Un problema histórico: el plan de Dios frente al pueblo judío que ha

---

4 Cfr. *Ibidem*, 471-497.

5 Cfr. *Ibidem*, 485-497.

6 Cfr. CAMBIER, J., *L'épître aux Romains*, en ROBERT, A. et FEUILLET, A., *Introduction a la Bible, II*, Tournai 1959, 451-474.

rechazado a Cristo'[7]. A su vez, divide estos tres capítulos en 4 partes: la libre elección de Dios en el plan de salvación (cap. 9), el misterio de la incredulidad judía (cap. 10), la salvación de Israel (cap. 11) y un himno final (11,33-36) que cierra los tres capítulos[8].

Por su parte, el capítulo 11 es dividido en tres partes: 1-10, 11-24 y 25-32. Esta última parte comprende el 'misterio final' del que habla San Pablo: el de la salvación de todo Israel cuando haya entrado la masa de los gentiles en el pueblo de Dios (ya que los dones de Dios son irrevocables) y aquel de que todos los hombres se deben reconocer pecadores para hallar la misericordia de Dios[9].

Como vemos, el autor da a nuestra perícopa un tratamiento unitario reconociéndola como una unidad literaria. Además, excluye de la misma los versículos 33-36 considerándolos como la conclusión de los tres capítulos.

1.3. Grégory Baum

El autor ha escrito la obra titulada "*Les Juifs et l'Évangile*"[10]. Allí dedica un capítulo para analizar Romanos 9-11 haciendo una reseña histórica de la exégesis de tales capítulos[11]. Afirma que estos capítulos tienen por finalidad mostrar en qué medida Dios es fiel al cumplimiento de sus promesas y, además, explica que ellos responden a tres etapas sucesivas de la revelación divina. Los

---

7 Cfr. *Ibidem*, 458-460: "Un problème historique: le plan de Dieu en face du peuple juif qui a rejeté le Christ".

8 Cfr. *Ibidem*, 465-466.

9 Cfr. *Ibidem*, 466.

10 Cfr. BAUM, G., *Les Juifs et l'Évangile*, Paris 1965. La obra que estamos citando es la traducción francesa del original inglés *The Jews and the Gospel*, London 1961.

11 Cfr. *Ibidem*, 251-262.

divide en tres partes: 9,6-29; 9,30-10,21 y 11,1-32[12]. Esta última parte, a su vez, la subdivide en pequeñas unidades que muestran la fidelidad divina a pesar de las infidelidades humanas: 1-6; 7-10; 11-15; 16-24; 25-27 y 28-32.

Respecto a los vv. 33-36, Baum afirma que allí San Pablo se goza ante el misterio de la salvación de su pueblo[13].

Podemos observar que el autor divide los vv. 25-32 en dos partes: 25-27 y 28-32 dándoles tratamiento separado. Por otro lado los vv. 33-36 constituyen la conclusión de los tres capítulos donde San Pablo, que lloraba por la infidelidad de su pueblo, es reconfortado por la contemplación del diseño de Dios en la historia de los hombres: Dios es fiel[14].

1.4. José I. Vicentini

El autor colabora en una colección con un comentario muy rico titulado "*Carta a los Romanos*"[15]. En la Introducción dedica un punto destinado a analizar el plan de la carta y agrupa el tratamiento de los capítulos 9 a 11 bajo la óptica de la preocupación por el problema de la infidelidad de Israel[16]. Más adelante afirma que la respuesta a este problema será desarrollada por San Pablo en forma gradual en estos tres capítulos: en primer lugar, prueba de que todo está conforme con la economía empleada por Dios en el

---

[12] Cfr. *Ibidem*, 255-257.

[13] Cfr. *Ibidem*, 260-262.

[14] Cfr. *Ibidem*, 262.

[15] Cfr. VICENTINI, J. I., *Carta a los Romanos*, en AA. VV., *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento, II*, Madrid 1965[2], 173-328.

[16] Cfr. *Ibidem*, 179-180.

AT (cap. 9); además, la causa de esta cuestión es la infidelidad de Israel (cap. 10); pero esta infidelidad es sólo parcial y pasajera, y utilizada por Dios para el bien de los gentiles (cap. 11); finaliza con un himno de adoración al reflexionar sobre la profundidad de la sabiduría de Dios[17].

Posteriormente, cuando analiza el capítulo 11, Vicentini afirma que San Pablo da en el mismo la solución al problema de la infidelidad de Israel. Lo subdivide en distintas unidades proporcionando algunas características de esta infidelidad. Estas mismas características le servirán para dividir el capítulo: no es total sino parcial (vv. 1-10); tampoco es definitiva, como lo demuestra la noción de 'resto' que se aplica a Israel (vv. 11-24); aparece aún más claramente de que no se trata de una infidelidad total ni definitiva el hecho de que se anuncie la futura conversión de Israel (vv. 25-29); brilla en todo esto un plan divino maravilloso en el que incluso las infidelidades humanas son provechosas (vv. 30-32) y, finalmente, ante la insondable sabiduría desplegada por Dios no cabe sino la humilde adoración (vv. 33-36)[18].

De lo anteriormente dicho, podemos observar que Vicentini divide la perícopa en dos partes (25-29 y 30-32), y, por lo tanto, no le da un tratamiento de conjunto. Por otra parte, nos parece interesante el hecho de que señale el motivo que ha dado lugar a esta división del capítulo. Finalmente, a los versículos 33-36 no los incluye dentro de la perícopa aunque no nos queda claro si ellos constituyen la conclusión de los tres capítulos o solamente del capítulo 11. Probablemente el autor opta por la primera solución, en cuanto que

---

[17] Cfr. *Ibidem*, 257-258.

[18] Cfr. *Ibidem*, 282-283.

el himno de adoración haga referencia a la sabiduría desplegada por Dios en relación a Israel, lo que abarca el conjunto de Rm 9-11.

1.5. Ernest Käsemann

El autor ha escrito un amplio comentario titulado “*Commentary on Romans*”[19]. Allí dedica un punto destinado a tratar el capítulo 11 bajo el título ‘El Misterio de la Historia de la Salvación’[20]. Afirma que hasta aquí parecería que no hay esperanza para el Israel que no ha creído en Cristo, pero no es así: si bien Israel, junto con toda la humanidad, es culpable ante Dios (1,18-3,20) pero, en realidad, ésta no es la meta, sino sólo la premisa. En efecto, Käsemann asevera que en el capítulo 11 se llega al ‘clímax’ sobre la suerte de Israel y que la justificación de dicho pueblo no puede ser diferente de aquella del impío[21]; además, hace notar que Rm 11 en su conjunto hace ver que la promesa a Israel no ha sido quebrantada. Divide al capítulo en tres secciones: los vv. 1-10 explican que el endurecimiento de Israel no es total; los vv. 11-24 muestran que el

---

[19] Cfr. KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans*, London 1980. Usamos la traducción inglesa del alemán *An die Römer*, Tübingen 1973. Käsemann, nacido en el 1906, fue alumno de Bultmann y luego profesor de exégesis neotestamentaria en la Universidad de Tubinga. Bultmann no escribió un comentario a Romanos, de modo que es interesante la obra de Käsemann porque tiene un doble valor: no sólo por su valor intrínseco sino también en cuanto que recoge las enseñanzas de su maestro.

[20] Cfr. *Ibidem*, 298-321: “The Mystery of Salvation History”.

[21] Cfr. *Ibidem*, 298. La idea de la justificación de los impíos ya la había desarrollado en su libro anterior titulado *Prospettive paoline*, Brescia 1972[2]. En efecto, cuando allí trata particularmente los capítulos 9-11 afirma que en ellos se ve cómo Dios sostiene al Israel incrédulo: también en dicho pueblo se realiza la justificación de los impíos (cfr. 112-114). Luego agrega: “La doctrina de la justificación domina Rom. 9-11 no menos que en el resto de la carta. Ésta es la clave de la historia de la salvación...”; es la traducción del texto de página 114: “La dottrina della giustificazione domina Rom. 9-11 non meno che il resto della lettera. Essa è la chiave della storia della salvezza...”.

endurecimiento de Israel hizo posible la salvación de los Gentiles; los vv. 25-32 proclaman la redención de Israel y los vv. 33-36 constituyen un himno de alabanza[22].

Después de hacer esta presentación genérica, desarrolla en particular cada sección. Al llegar al tratamiento de los vv. 25-32[23], afirma que el Apóstol ha llegado ahora a su objetivo al cual se ha ido aproximando de un modo inusualmente difícil pero decididamente y con una hábil dialéctica. Continúa afirmando que después de haber despejado la última objeción en los vv. 16-24, vuelve sobre su objetivo con su modo fuertemente argumentativo[24].

Más adelante va a tratar los vv. 33-36[25], y afirma que se trata de una doxología. Transcribimos su razonamiento:

> "Ahora una doxología termina el panorama profético de la historia de Israel desde el inicio hasta su consumación, con un fuertísimo énfasis sobre la revelación del misterio en los vv. 25-32. Sin tener en cuenta esta última observación, sin embargo, los versículos forman un apéndice a 9:1-5 y a lo largo de la unidad y lógica de los capítulos ellos muestran la habilidad retórica del apóstol hasta el punto del detalle"[26].

---

[22] Cfr. *Ibidem*, 298.

[23] Cfr. *Ibidem,* 311-318.

[24] Cfr. *Ibidem*, 311-312.

[25] Cfr. *Ibidem*, 318-321.

[26] *Ibidem*, 318: "Now a doxology ends the prophetic survey of Israel's history up to its consummation, with the strongest emphasis on the disclosure of the mystery in vv. 25-32. Irrespective of this last observation, however, the verses form an appendix to 9:1-5 and along with the unity and logic of the chapters they display the rhetorical skill of the apostle even to points of details".

De todo lo dicho podemos ver que Käsemann trata la perícopa compuesta por los vv. 25-32 como una unidad literaria. No sólo esto, sino que además la considera como el punto culminante de la revelación sobre el destino de Israel. Por otro lado, los vv. 33-36, si bien constituyen una unidad distinta de los vv. 25-32, constituyen una doxología que hace referencia fuertemente a estos últimos, aunque también Käsemann considere que sean una referencia a toda la historia de Israel, o bien, que se trate de un apéndice a 9,1-5.

1.6. Lorenzo Turrado

El autor ha escrito un comentario bajo el título "*Epístola a los Romanos*"[27]. En la 'Introducción' dedica un punto a analizar el 'Contenido y disposición' de la carta donde propone un 'Esquema' de la misma. Dentro de la parte que llama 'Justificación por medio de Jesucristo', coloca un punto destinado a estudiar la participación de los judíos en ésta. Allí Turrado va a realizar un tratamiento de conjunto de los capítulos 9 a 11. Establece la siguiente división: Dios no ha faltado a sus promesas (9,1-29); sino que el haber quedado fuera de la justificación es por culpa de los mismos judíos (9,30- 10,21); exclusión, además, que no es universal ni definitiva (11,1-36)[28]. Más adelante afirma que, en el capítulo 11, San Pablo presenta una exposición completa del problema: del v. 1 al 32 se refiere a 'la futura conversión del pueblo judío' y los vv. 33-36

---

[27] Cfr. TURRADO, L., *Epístola a los Romanos*, en AA.VV., *Biblia Comentada, VI a*, Madrid 1975², 275-409.

[28] Cfr. *Ibidem*, 280-282.

constituyen un ‘himno final de rendido homenaje a la grandeza de Dios’. En la primera parte, distingue varias unidades: Dios no ha rechazado a su pueblo, pues muchos judíos han abrazado la fe (vv. 1-6), y si otros se han endurecido en su incredulidad (vv. 7-10), ese endurecimiento no es definitivo, sino que entra en los planes de Dios en orden a facilitar la conversión de los gentiles (vv. 11-24), de modo que, una vez que haya entrado en la Iglesia la plenitud de las naciones, también Israel se convertirá (vv. 25-32)[29].

Por otra parte, es interesante observar el análisis que el autor hace de los vv. 33-36. Transcribimos su pensamiento:

> “Termina San Pablo la parte especulativa o dogmática de su carta con este himno de rendido homenaje a la grandeza de Dios [...] Directamente este desahogo lírico del Apóstol parece estar refiriéndose a los capítulos 9-11, a los que serviría como de conclusión; pero muy bien puede también considerarse como sello o epílogo de toda la parte doctrinal de la carta, cuyo tema quedó señalado claramente en 1,16”[30].

Podemos concluir que Turrado trata los vv. 25-32 como una unidad literaria separándolos de los vv. 33-36 que podrían constituir la conclusión tanto de los capítulos 9-11 como de toda la parte dogmática de la carta.

---

[29] Cfr. *Ibidem*, 383.

[30] *Ibidem*, 388. Cabe señalar que Turrado llama ‘parte doctrinal de la carta’ a aquella comprendida entre 1,18- 11,36. Esta división la estableció cuando hizo el análisis del ‘Contenido y disposición’ del que ya hicimos referencia anteriormente.

1.7. Ulrich Wilckens

El autor ha escrito un importante comentario titulado “*La Carta a los Romanos*”[31]. Propone un plan y estructura de la carta donde da un tratamiento de conjunto a los capítulos 9 a 11. Los divide en una Introducción personal (9,1-5) y tres secciones: 9,6-29; 9,30- 10,21 y 11,1-32. Esta última, a su vez, la subdivide en los vv.1-10; 11-24 y 25-32. Luego coloca separadamente el himno que incluye los vv. 33-36[32]. Titula la perícopa 11,25-32 ‘La realidad paradójica de la justicia de Dios’ y le da un pormenorizado tratamiento[33]. Afirma que se trata claramente de una sección nueva ya que es introducida por la grave fórmula de 25a: “No quiero que ignoréis que...”. A su vez, afirma que esta unidad se divide en dos partes: en primer lugar, los vv. 25-27 donde San Pablo, como en una cima parenética que asciende desde el v. 17, comunica a los gentiles el misterio de la liberación inminente de la totalidad de todo Israel, y, en segundo lugar, los vv. 28-32 donde el Apóstol ofrece una explicación fundamental del sentido histórico-salvífico del plan divino[34].

Respecto a los vv. 33-36, los analiza bajo el título ‘Alabanza de la justicia de Dios’[35]. Afirma que se trata de una parte hímnica que sigue una estructura rígida y, por lo tanto, se destaca claramente de

---

[31] Cfr. WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos (Rom 6-16), II*, Salamanca 1992. Usamos la traducción castellana del alemán que incluye *Der Brief an die Römer II (Röm 6-11)* y *Der Brief an die Römer III (Röm 12-16)*, Benzinger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln y Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978 y 1982.

[32] Cfr. *Ibidem*, 225-226.

[33] Cfr. *Ibidem*, 305-326.

[34] Cfr. *Ibidem*, 306-307.

[35] Cfr. *Ibidem*, 327-333.

la precedente ya sea en cuanto a la forma, ya sea en cuanto al contenido[36]. Sobre las exclamaciones del v. 33 explica: "Las exclamaciones ὦ y ὡς provienen de la retórica helenística y sirven aquí para expresar la *adoración admirativa como respuesta al misterio consignado en v. 25-32*"[37]. Previamente había afirmado, cuando trazó la división de los capítulos 9-11: "De esta manera, toda la exposición - y al mismo tiempo el raciocinio del cuerpo de la carta - desemboca en una alabanza de Dios (11, 33-36)" [38].

De todo lo dicho, podemos observar que Wilckens da a la perícopa (vv. 25-32) un tratamiento de conjunto, considerándola como una unidad literaria aunque distinguiendo que el misterio lo constituyen los vv. 25-27 y los vv. 28-32 son la explicación del mismo. Por otra parte, los vv. 33-36 los trata separadamente de la perícopa pero en relación a la misma y sin excluir que pueda ser la conclusión de los capítulos 9-11 o de todo el cuerpo de la carta.

1.8. François Refoulé

El autor ha escrito la erudita obra titulada "*...Et ainsi tout Israël sera sauvé. Romains 11,25-32*"[39]. No consiste en un comentario a la carta a los Romanos sino en el tratamiento de un tema específico.

En el capítulo octavo del libro, destinado a analizar el 'arte retórico de Pablo'[40], afirma que los capítulos 9 a 11 de la carta a los

---

36 Cfr. *Ibidem*, 327.

37 *Ibidem*, 327. La cursiva es nuestra.

38 *Ibidem*, 226. Por 'toda la exposición', se debe entender de los capítulos 9-11; y por 'cuerpo de la carta' se debe entender 1,18-11,36 según afirma él mismo (cfr. p. 13, t. II).

39 Cfr. REFOULÉ, F., *"...Et ainsi tout Israël sera sauvé". Romains 11,25-32*, Paris 1984.

Romanos han sido compuestos con el más grande cuidado sin que nada en ellos aparezca dejado a la improvisación[41]. Luego agrega: “Ellos testifican sin ninguna duda un arte retórico muy elaborado”[42]. Continúa afirmando que estos capítulos manifiestan en su disposición un orden siempre ascendente: “De hecho, en los capítulos 9-11, Pablo progresa lentamente hacia la conclusión representada por los versículos 11,25-32...”[43]. Estas afirmaciones nos permiten percibir la importancia que el autor da a la perícopa en cuestión. Efectivamente, Refoulé divide los tres capítulos del siguiente modo: un preámbulo (9,1-5); la palabra de Dios no ha fallado (9,6-10,21); Dios no ha rechazado a su pueblo (11,1-10); no se trata de una caída definitiva (11,11-15); la alegoría de los dos olivos (11,16-24); todo Israel será salvado (11,25-32) y la doxología final (11,33-36). Continúa exponiendo que *cada parte representa un momento de la argumentación del Apóstol*, a excepción de 11,16-24 que hace la figura de un ‘excursus’[44]. De este modo, observamos que *11,25-32 es el punto culminante de la argumentación* como había adelantado el autor.

Podemos agregar que Refoulé divide la perícopa en dos partes: por un lado, los vv. 25-27 que a su vez subdivide en 25-26a (revelación del misterio) y 26b-27 (argumentación escriturística)[45] y, por otro lado, los vv. 28-32 donde San Pablo da los motivos por los

---

40 Cfr. *Ibidem*, 269-272.

41 Cfr. *Ibidem*, 269.

42 *Ibidem*, 269: “Ils attestent sans null doute un art rhétorique très élaboré”.

43 *Ibidem*, 272: “De fait, dans les chapitres 9-11, Paul progresse lentement vers la conclusion représentée par les versets 11,25-32...”.

44 Cfr. *Ibidem*, 71.

45 Cfr. *Ibidem*, 13-189.

cuales Israel será salvado[46]. Estos últimos versículos presuponen y están estrechamente ligados a los vv. 25-27[47]. A su vez, a esta última parte la subdivide en dos: en primer lugar, los vv. 28-29 que son aquellos versículos que explican los motivos de la salvación de Israel 'por parte de Dios', y afirma que Dios los salvará porque los dones y la llamada de Dios son irrevocables; en segundo lugar, los vv. 30-32 que son aquellos que explican la salvación de Israel 'por parte del hombre', y manifiesta que Dios tendrá misericordia de Israel como la ha tenido de los paganos[48].

Respecto a los vv. 33-36, habíamos anticipado que el autor los considera como una doxología final[49]. Más adelante, refiriéndose a los mismos asevera: "...que no solamente concluyen este capítulo, sino también todo el conjunto que constituyen los capítulos 9-11"[50].

De lo dicho podemos sintetizar que Refoulé trata a la perícopa como una unidad literaria que además constituye el culmen de la argumentación paulina de los capítulos 9-11. Por otra parte, para el autor los vv. 33-36 no pertenecen a la perícopa y son una doxología conclusiva de los tres capítulos.

1.9. James W. Aageson

---

46 Cfr. *Ibidem*, 191-238.

47 Cfr. *Ibidem*, 192.

48 Cfr. *Ibidem*, 238.

49 Cfr. *Ibidem*, 71.

50 *Ibidem*, 260: "...qui ne conclut pas seulement ce chapitre, mais aussi tout l'ensemble que constituent les chapitres 9-11".

El autor ha escrito un artículo titulado "*Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11*"[51], desarrollando una minuciosa 'Estructura literaria' de Romanos 9-11, pero poniéndola en relación con la 'Argumentación escriturística' del Apóstol[52]. Al llegar a Rm 11,25-32, Aageson afirma que si bien es discutible si esta unidad pueda ser considerada como la parte culminante del discurso o no, pero, sin lugar a dudas, dado el modo como la introduce, es claro que el Apóstol quiere decir algo de especial importancia[53]. La subdivide en tres partes: el v. 25 que contiene una afirmación introductoria; los vv. 26-27 que constituyen el argumento escriturístico y los vv. 28-32 que forman la elaboración del argumento[54].

Respecto a los vv. 33-36, Aageson afirma que se trata de una doxología teológica donde San Pablo cita distintos textos del Antiguo Testamento, y constituyen la conclusión de Romanos 9-11[55].

Podemos concluir que el autor trata la perícopa como una unidad literaria, separándola de los vv. 33-36 que componen una unidad

---

51 Cfr. AAGESON, J. W., *Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11*, en "CBQ" 48 (1986) 265-289.

52 Cfr. *Ibidem*, 286-289. Es interesante el planteo que hace el autor ya que afirma que el uso que hace San Pablo de la Escritura y la estructura literaria de Romanos 9-11 son inseparables porque los va enlazando de tal modo que forman una unidad de argumentación. Y esto a tal punto, que el querer acercarse a la investigación de Rm 9-11 para identificar la principal división teológica o aislar algún tema particular del contexto es oscurecer la manera del Apóstol de hacer la argumentación escriturística y de llevar adelante el discurso. Estos lazos, explica Aageson, proveen la base para relacionar diferentes pasajes de la Escritura entre sí y para conectar diversas partes del discurso, fundamentando afirmaciones con citaciones, haciendo asociaciones temáticas, enlazando interrogativos, convicciones teológicas, en definitiva, haciendo una unidad inseparable del todo.

53 Cfr. *Ibidem*, 284.

54 Cfr. *Ibidem*, 284-285.

55 Cfr. *Ibidem*, 285-287.

diversa. Además estos últimos constituyen la conclusión de Romanos 9-11.

1.10. Mary Ann Getty

La autora ha escrito un artículo titulado "*Paul and the Salvation of Israel: A perspective on Romans 9-11*"[56]. Getty no presenta una estructura de Romanos 9-11 porque su finalidad es más específica[57], aunque ciertamente que considera a estos capítulos como una unidad. Es interesante ver cómo la autora introduce aquí una novedad ya que considera a Rm 11,25-32 como un *resumen-conclusión de Romanos 9-11*[58]. En efecto, afirma: "Como un *resumen-conclusión* a Romanos 9-11, Rom 11:25-32 exhibe algo de las características típicas de esta unidad de tres capítulos..."[59]. Según Getty, el Apóstol tiene un modo característico de proceder en Romanos 9-11: primero hace una declaración al modo de una tesis, luego elenca pasajes de la Escritura para fundamentar su afirmación y finalmente procede a desarrollar su tesis. De manera análoga procede en Rm 11,25-32: en 25-26a San Pablo enuncia su

---

56 Cfr. GETTY, M. A., *Paul and the Salvation of Israel: A perspective on Romans 9-11*, en "CBQ" 50 (1988) 456-469.

57 La autora tiene la finalidad de mostrar que el esfuerzo de San Pablo por explicar el rol de Israel en la historia de la salvación en Romanos 9-11 ha sido malentendido considerándolo como antisemita. Por lo tanto, ella trata de demostrar que no es verdadera esta acusación y que además el pensamiento del Apóstol sobre Israel en los capítulos 9-11 de Romanos está influenciado significativamente por su misión a los gentiles, cfr. *Ibidem*, 457- 458 y 464.

58 Cfr. *Ibidem*, 457. Algún tiempo después, como veremos, Aletti dará la razón a Getty de ver a Rm 11,25-32 como un resumen de la sección, cfr. ALETTI, J. - N., *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio,* Roma 1997, 176. Cfr. infra nota 114.

59 *Ibidem*, 457: "As a summary-conclusion to Romans 9-11, Rom 11:25-32 exhibits some of the typical characteristics of this three-chapter unit...". La cursiva es nuestra.

tesis, en 26b-27 coloca los fundamentos bíblicos y en 28-32 desarrolla la tesis[60].

Luego la autora afirma que del resumen que constituyen 11,25-32, el Apóstol pasa a una exclamación sobre la misericordiosa sabiduría de Dios. En efecto, el tono celebrador del 'himno final' (que encuentra su fundamento en los vv. 25-32), compuesto por los vv. 33-36, manifiesta la alegría del Apóstol que ve la salvación que llegará a todo Israel (ahora extendida a los gentiles) la cual es garantizada por la misericordia de Dios que es independiente de todo esfuerzo humano[61].

De lo dicho, podemos observar que Getty considera la perícopa como una unidad literaria. Por otro lado, los vv. 33-36 forman parte de otra unidad pero relacionados directamente a los vv. 25-32.

1.11. E. Elizabeth Johnson

La autora ha escrito el conocido libro titulado "*The function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11*"[62]. En él trata a los capítulos 9-11 de la carta como una unidad pero, además de ello, subraya la centralidad de estos en el argumento de toda la carta[63]. Si bien los divide en tres partes hace la salvedad de que son "...no tres puntos separados sino un caso en tres etapas"[64]. Los

---

60 Cfr. *Ibidem*, 458-463.

61 Cfr. *Ibidem*, 463-464.

62 Cfr. JOHNSON, E. E., *The function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11*, Atlanta 1989. Se trata de un ilustrado libro donde analiza la tradición apocalíptica y sapiencial, su confluencia en la literatura judía, en San Pablo y particularmente en Romanos 9-11.

63 Cfr. *Ibidem*, 116-123, particularmente 122 y 123.

64 *Ibidem*, 147: "...not three separate points but one case in three stages".

divide del siguiente modo: 9,6-29; 9,30-10,21 y 11,1-32[65]. A 11,33-36 le da un tratamiento aparte del cual nos ocuparemos más adelante.

En la tercera etapa del desarrollo del argumento (11,1-32), Johnson va avanzando y dividiendo el texto concomitantemente según progrese la argumentación. A la pregunta si Dios ha rechazado a su pueblo (v.1) afirma que la respuesta se da en dos partes: en *1b-6* y en *7-10*; además, en *11-15* explica que el endurecimiento de Israel ha significado la salvación de los gentiles: ambos se relacionan ya que el ingreso en la salvación de estos últimos causará los celos de Israel y su consiguiente salvación; todo esto es ilustrado por el ejemplo del olivo de *16-24*[66]. Luego agrega que el misterio revelado en *25-27* no aporta novedades ya que el endurecimiento de Israel es explicitado en 11,7 y la fe de los gentiles desde 11,14 y la interdependencia entre ambos desde 9,24[67]. Posteriormente afirma: "El misterio revelado en 11:25-27 hace explícito lo que implícitamente ha conducido el argumento desde 9:6..."[68].

Respecto a los vv. *28-32*, Johnson explica que constituyen el *resumen de todo el argumento* concluyendo no sólo los capítulos 9-11 de Romanos, sino también toda la argumentación de la carta, que se extiende desde 1,16 hasta 11,27. Además, estos versículos convalidan la interdependencia de judíos y gentiles por la afirmación

---

65 Cfr. *Ibidem*, 147.

66 Cfr. *Ibidem*, 160-162.

67 Cfr. *Ibidem*, 162.

68 *Ibidem*, 175: "The mystery revealed at 11:25-27 makes explicit what has implicitly driven the argument since 9:6...".

de la irrevocable elección de Dios a Israel (v. 29) y el imparcial juicio y redención de Dios sobre todos (v. 32)[69].

Respecto a los vv. 33-36, Johnson les da un tratamiento extenso y separado del resto bajo el título 'El Himno a la Sabiduría'[70]. De estos versículos afirma que así como los vv. 28-32 proveen la 'lógica' conclusión al argumento de toda la carta (1,16-11,27), análogamente los vv. 33-36 ofrecen la contraparte 'litúrgica'[71] donde el Apóstol expresa su veneración y maravilla ante el milagro de la redención del mundo por parte de Dios[72].

De todo lo dicho podemos concluir que la autora no considera la perícopa como una unidad sino que distingue entre los vv. 25-27 y 28-32. Respecto a los vv. 33-36, ya hemos visto que les da un tratamiento separado.

1.12. Sandro Paolo Carbone

El autor ha escrito el libro titulado "*La misericordia universale di Dio in Rom 11,30-32*"[73]. Allí trata los capítulos 9-11 de Romanos como una gran unidad literaria y afirma específicamente que esta sección comienza con el capítulo 9 y termina en 11,32[74]. Luego agrega que con el v. 32 termina el discurso dogmático de los capítulos 9-11 y de toda la parte dogmática de la carta a los

---

69 Cfr. *Ibidem*, 146. 163. 173-174.

70 Cfr. *Ibidem*, 164-174: 'The Wisdom Hymn'.

71 Cfr. *Ibidem*, 173.

72 Cfr. *Ibidem*, 174.

73 Cfr. CARBONE, S. P., *La misericordia universale di Dio in Rom 11,30-32*, Bologna 1991. Ha escrito también dos artículos posteriores en relación al tema: IDEM, *La misericordia universale di Dio in Rom 11,30-32,* en "PdV" 37 (1992) 166-176; IDEM, *Israele nella Lettera ai Romani*, en "RivBib" 41 (1993) 139-170.

74 Cfr. *Ibidem*, 39.

Romanos. Posteriormente coloca dos ‘Apéndices’: el primero, está constituido por 11,33-36 que es un himno doxológico a la ciencia y a la sabiduría de Dios que revela el misterio, sus vías y sus secretos; el segundo, está constituido por los capítulos 12-15 que son un ‘apéndice parenético’, es decir, una invitación a vivir el misterio para ser perfectos[75].

Es importante notar que Carbone manifiesta la intención de ‘delimitar’ la perícopa Rm 11,25-32[76]. A los efectos de nuestro trabajo esto es de particular importancia por cuanto no todos los autores que hemos analizado hasta aquí manifiestan tan claramente esta intención. En efecto, afirma:

> “Los vv. 11,30-32, que constituyen el objetivo específico de nuestro trabajo, forman una unidad literaria que forma parte de una perícopa más amplia: 11,25-32. *Trataremos entonces de la perícopa 11,25-32, de su delimitación*, de su género literario, de su estructura; pasaremos luego al análisis literario de la unidad 11,30-32”[77].

Como podemos observar, el autor manifiesta una clara intención de delimitar la perícopa 11,25-32. En orden al objetivo de nuestro trabajo en su conjunto y, de modo particular, del objetivo concreto que nos hemos fijado para este capítulo (delimitar la perícopa), nos

---

75 Cfr. *Ibidem*, 66 y 75.

76 Cfr. *Ibidem*, 39.

77 *Ibidem*, 47: “I vv. 11,30-32, che costituiscono l’obiettivo specifico del nostro lavoro, formano un’unità letteraria che fa parte di una pericope più ampia: 11,25-32. Tratteremo quindi della pericope 11,25-32, della sua delimitazione, del suo genere letterario, della sua struttura; passeremo poi all’analisi letteraria dell’unità 11,30-32”. La cursiva es nuestra.

parece importante realizar un análisis detallado del pensamiento de este autor ya que tenemos un objetivo común: *la delimitación de la perícopa 11,25-32.*

Carbone pasa luego a dar los motivos de la delimitación. En primer lugar, fija el límite inicial de la misma:

> "El inicio de la perícopa puede ser determinado en base a diversos elementos estilísticos y gramaticales: el uso de la figura literaria de la litote, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν que, como frecuentemente en Pablo, es una fórmula estereotipada de introducción y manifiesta el deseo de reclamar con énfasis la atención del lector sobre algo de fundamental importancia; el uso del vocativo ἀδελφοί, que acompaña la fórmula introductiva, marca el paso a un nuevo argumento como en Rom 7,1; 8,12; 10,1; el uso del γάρ que es metabático, introduciendo toda la nueva perícopa como una explicación de la sorprendente exclamación contenida in 11,24; el cambio de sujeto que de la segunda persona singular pasa a la segunda persona plural; finalmente el cambio de tono que de la amonestación severa dirigida a los gentiles-cristianos de no enorgullecerse (v. 18) sino de temer (v. 20), pasa a la confiada confidencia de quien está por hacer partícipe a los hermanos de algo verdaderamente precioso que posee: la revelación del misterio"[78].

[78] *Ibidem*, 47: "L'inizio della pericope può essere determinato in base a diversi elementi stilistici e grammaticali: l'uso della figura letteraria della litote, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν che, come spesso in Paolo, è una formula stereotipata di introduzione ed esprime il desiderio di richiamare con enfasi l'attenzione del lettore su qualcosa di

Luego de haber dado los motivos por los cuales fija el inicio de la perícopa en el v. 25, pasa a establecer el fin de la misma. Transcribimos su argumentación:

> “El «terminus ad quem» hay que ponerlo en 11,32 dado que todo el v. 32 tiene un tono enfático y sentencioso de conclusión no sólo de la perícopa, sino inclusive de toda la parte dogmática de la carta a los Romanos; el γάρ allí contenido tiene un valor inferencial-conclusivo, en cuanto manifiesta el paso de las afirmaciones contenidas en los vv. 30-31 a una nueva afirmación que es la consecuencia y la conclusión; en el v. 33 el fuerte vocativo ᾿Ω βάθος πλούτου, el cambio de sujeto y de temática con pasaje de la argumentación dogmática al himno de alabanza a la ciencia y a la sabiduría de Dios, nos obligan a poner un corte entre la perícopa de 11,25-32 y aquella de 11,33-36”[79].

---

fondamentale importanza; l’uso del vocativo ἀδελφοί, che accompagna la formula introduttiva, segna il passaggio a un nuovo argomento come in Rom 7,1; 8,12; 10,1; l’uso del γάρ che è metabatico, introducendo tutta la nuova pericope come una esplicazione della sorprendente esclamazione contenuta in 11,24; il cambio di soggetto che dalla seconda persona singolare passa alla seconda plurale; infine il cambio di tono che dall’ammonizione severa rivolta ai gentilo-cristiani di non vantarsi (v. 18), ma di temere (v. 20), passa alla fiduciosa confidenza di chi sta per far partecipe i fratelli di qualche cosa di veramente prezioso che possiede: la rivelazione del mistero”.

[79] *Ibidem*, 47-48: “Il «terminus ad quem» è da porsi in 11,32 dato che tutto il v. 32 ha un tono enfatico e sentenzioso di conclusione non solo della pericope, ma addirittura di tutta la parte dommatica della lettera ai Romani; il γάρ ivi contenuto ha un valore inferenziale-conclusivo, in quanto esprime il passaggio dalle affermazioni contenute nei vv. 30-31 ad una nuova affermazione che ne è la conseguenza e la conclusione; nel v. 33 il forte vocativo ᾿Ω βάθος πλούτου, il cambio di soggetto e di tematica con passaggio dall’argomentazione dommatica all’inno di lode alla scienza ed alla sapienza di Dio, ci obbligano a porre una cesura tra la pericope di 11,25-32 e quella di 11,33-36”.

De este modo, vemos cómo Carbone da los fundamentos para la delimitación de la perícopa, aunque, y conservando toda la validez requerida para el caso, podríamos decir que se trata de fundamentos, más bien de orden 'externo'. Pero además el autor va a tratar de mostrar también la trabazón 'interna' de la perícopa, es decir, dar los motivos que muestran la 'unidad intrínseca' de la misma. En este sentido, refuerza la delimitación trazada agregándole los motivos que la hacen una unidad por su misma cohesión interna. Con tal finalidad, Carbone da un triple motivo de la unidad de la perícopa: en base a la formalidad interna, por su unidad de contenido y por su género literario[80]. Respecto a la primera afirma:

> "La unidad formal de nuestra perícopa está establecida sobre todo por la función metabática de algunas partículas principales del trozo: el ὅτι de 25a es ciertamente, dado el tipo de construcción en que se encuentra, un ὅτι epexegético, que explica el contenido del pronombre proléptico τοῦτο (τὸ μυστήριον τοῦτο) introduciendo las tres enunciaciones que siguen; similarmente el μέν de 28a, teniendo una acepción enfática (precisamente..., cierto...), se conecta con cuanto precede, pero al mismo tiempo permite a Pablo de introducir la primera de las dos argumentaciones histórico-salvíficas que sirven como confirmación y explicación a cuanto se ha enunciado en los vv. 25-27; finalmente los tres γάρ de los vv. 29. 30. 32

80 Cfr. *Ibidem*, 70-71.

> que subsiguen reclamándose mutuamente: en efecto mientras el γάρ del v. 29 tiene una valencia causal en cuanto concluye con una fuerte motivación dogmática la primera de las dos argumentaciones paralelas contenidas en la unidad C, el γάρ del v. 30, que retoma el discurso introduciendo una nueva explicación complementaria a la precedente, flanqueándose al μέν de 28a, tiene un valor aseverativo [...] por último el γάρ del v. 32 es una partícula inferencial-conclusiva que introduce la síntesis final de cuanto se ha afirmado arriba"[81].

Respecto a la 'unidad de contenido', Carbone afirma que está dada por la coherencia lógica de los contenidos que se van insertando en este cuadro enunciativo y explicativo del misterio que nuclea San Pablo. En efecto, hay una fórmula de introducción (25a) a la que sigue un misterio que se anuncia (v. 25b-26a), el cual es probado escriturísticamente (26b-27), y que luego es desarrollado

---

81 *Ibidem*, 70: "L'unità formale della nostra pericopa è stabilita soprattutto dalla funzione metabatica di alcune particelle principali del brano: l'ὅτι di 25a è certamente, dato il tipo di costruzione in cui si trova, un ὅτι epesegetico, che esplica il contenuto del pronome prolettico τοῦτο (τὸ μυστήριον τοῦτο) introducendo le tre enunciazioni che seguono; similmente il μέν di 28a, avendo una accezione enfatica (appunto..., certo...), si connette con quanto precede, ma nello stesso tempo permette a Paolo di introdurre la prima delle due argomentazioni storico-salvifiche che servono da conferma e spiegazione a quanto enunciato nei vv. 25-27; infine i tre γάρ dei vv. 29. 30. 32 che susseguono richiamandosi a vicenda: infatti mentre il γάρ del v. 29 ha una chiara valenza causale in quanto conclude con una forte motivazione dommatica la prima delle due argomentazioni parallele contenute nella unità C, il γάρ del v. 30, che riprende il discorso introducendo una nuova spiegazione complementare alla precedente, affiancandosi al μέν di 28a, ha un valore asseverativo [...] per ultimo il γάρ del v. 32 è una particella inferenziale-conclusiva che introduce la sintesi finale di quanto affermato sopra". El autor entiende por 'primera de las dos argumentaciones de la unidad C' a la cita escriturística que hace San Pablo en el v. 27, cfr. *Ibidem*, 69.

teológicamente (28-31) y que el Apóstol concluye y sintetiza en el v.32[82].

Respecto a la unidad que se obtiene por medio del 'género literario', el autor afirma que se trata de una unidad literaria que tiene como género literario el ser un *midrash florilegio* que encuentra su unidad y desarrollo a partir de la citación escriturística de los vv. 26b-27. Continúa explicando Carbone que de la combinación de las dos citas de Isaías se obtiene el tema, que es introducido por la elaboración de un misterio profético (vv. 25-26a) y seguido de un midrash explicativo y actualizador (vv. 28-32)[83].

Resumiendo lo dicho hasta aquí podemos afirmar que el autor ha analizado la perícopa estilística y gramaticalmente, y en base a este análisis ha establecido sus límites en los vv. 25-32. Además, ha estudiado la cohesión interna de la misma según su formalidad, su contenido y su género literario. Por otra parte, ha afirmado que estos versículos constituyen la conclusión no sólo de los capítulos 9-11 sino la conclusión de toda la parte dogmática de la carta, separándolos de los vv. 33-36 que no pertenecen a la perícopa sino que constituyen un 'apéndice' hímnico con doxología.

---

82 Cfr. *Ibidem*, 69-75.

83 Cfr. *Ibidem*, 71. Sobre este tema del 'género literario' de la perícopa nos limitamos a señalarlo ya que su tratamiento detallado lo desarrollaremos en el Capítulo 2.

1.13. Joseph A. Fitzmyer

El autor ha escrito la magistral obra titulada “*Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*”[84]. Allí presenta una cuidadosa ‘Estructura y Esquema de la carta’[85] dando un tratamiento de conjunto a los capítulos 9-11 de la misma[86]. Al comenzar el comentario al capítulo 11 afirma que el cuadro descripto por San Pablo sobre Israel en los anteriores capítulos 9 y 10 no era tan bueno. Ahora, en cambio, el Apóstol se detiene a explicar que Dios no ha rechazado a su pueblo sino que la incredulidad de Israel es sólo parcial (11,1-10) y temporaria (11,11-24), y que todo Israel será salvado ya que el plan de Dios prevé la manifestación de su misericordia a todos, incluso los judíos (11,25-32). Por ello, continúa Fitzmyer, San Pablo termina la sección elevando un himno a la sabiduría misericordiosa de Dios (11,33-36)[87]. Ésta es la división interna del capítulo 11 que adopta Fitzmyer apoyándose en que es la clasificación tradicionalmente adoptada por la mayoría de los comentadores. No obstante, luego analiza una distribución diversa de la presentada, pero insiste en continuar con la división del capítulo previamente elegida por no encontrar cambios en esta última que puedan mejorar sustancialmente lo ya propuesto por la anterior división[88]. De este modo, podemos observar que Fitzmyer

---

84 Cfr. FITZMYER, J. A., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1999. Usamos la traducción italiana del original *Romans*, New York 1993.

85 Cfr. *Ibidem*, 135-142.

86 Coloca a estos tres capítulos dentro de la parte doctrinal (1,16-11,36) bajo el título ‘Questa giustificazione e salvezza in virtù della fede non contraddice le promesse fatte da Dio nei tempi passati a Israele’, cfr. *Ibidem*, 640-754.

87 Cfr. *Ibidem*, 715.

88 Cfr. *Ibidem*, 715.

adopta para la perícopa la delimitación en los vv. 25-32. Del tratamiento de la misma se ocupará más adelante bajo el título 'El misterio de Israel: todos serán salvados (11,25-32)'[89].

Respecto a los vv. 33-36, el autor piensa que con ellos San Pablo termina todo el tratamiento del problema de Israel[90]. Más aún, afirma que: "Este himno constituye también la conclusión a toda la sección doctrinal de la carta a los Romanos (1,16-11,36)"[91].

De lo dicho podemos concluir que Fitzmyer considera a la perícopa como una unidad literaria dándole un tratamiento separado. Por otro lado, a los vv. 33-36 les da un tratamiento separado de los vv. 25-32 y los considera un himno de alabanza que concluye toda la parte doctrinal de la carta (1,16-11,36).

1.14. Thomas R. Schreiner

El autor ha escrito el libro titulado "*Romans*"[92]. En la 'Introducción' que el autor hace a la carta, dedica un punto a tratar la 'Estructura literaria' de la misma[93] en donde da un tratamiento de conjunto a los capítulos 9-11 bajo el título 'La justicia de Dios a Israel y a los Gentiles'[94]. Allí presenta un esquema innovador dividiendo los tres capítulos del siguiente modo: la salvación de Dios prometida a Israel (9,1-29); el rechazo de Israel a la justicia salvadora de Dios

---

89 Cfr. *Ibidem*, 733-749. El título es 'Il mistero d'Israele: tutti saranno salvati (11,25-32)'.

90 Cfr. *Ibidem*, 750.

91 *Ibidem*, 751: "Ma questo inno costituisce anche la conclusione a tutta la sezione dottrinale della lettera ai Romani (1,16-11,36)".

92 Cfr. SCHREINER, T. R., *Romans*, Grand Rapids 1998.

93 Cfr. *Ibidem*, 23-27.

94 Cfr. *Ibidem*, 26-27: 'God's righteousness to Israel and the Gentiles' (9:1-11:36).

(9,30-11,10); la justicia de Dios en su plan para Judíos y Gentiles (11,11-32) y conclusión doxológica (11,33-36)[95]. A su vez, la tercera parte la subdivide así: el endurecimiento de Israel para la inclusión de los Gentiles (11,11-16); la advertencia contra la jactancia de los Gentiles (11,17-22); la promesa de la salvación de Israel (11,23-27) y penetración dentro del plan de Dios (11,28-32)[96].

Como hemos indicado el esquema tiene algunos elementos innovadores respecto a algunos esquemas presentados con anterioridad. De particular interés para nuestro trabajo consiste la innovación introducida en la delimitación de la perícopa 11,25-32. Schreiner traza una división distinta considerando por un lado los vv. 23-27 y por otro lado los vv. 28-32. El autor es conciente de la innovación que introduce. En efecto, al efectuar el tratamiento de 11,23-27 (La promesa de la Salvación de Israel)[97] afirma: "Muchos comentadores dividen el texto de tal modo que los versículos 17-24 constituyen una unidad y *los versículos 25-32 otra*"[98]. Luego da el motivo por el cual piensa que la perícopa debe comenzar en el v. 23:

> "El versículo 23 comienza con κἀκεῖνοι δέ (*kakeinoi de*, y aquellos), lo cual puede ser interpretado como el comienzo de una nueva unidad. También parece que un nuevo tema predomina en esta sección. La amenaza del orgullo entre Gentiles continúa a ser algo concerniente (v. 25), pero el

95 Cfr. *Ibidem*, 26-27.

96 Cfr. *Ibidem*, 27.

97 Cfr. *Ibidem*, 611-623: 'The promise of Israel's salvation' (11:23-27).

98 *Ibidem*, 611: "Most commentators divide the texts so that verses 17-24 constitute one unit and verses 25-32 another". La cursiva es nuestra.

> énfasis es ahora sobre la reinserción de las ramas judías en el olivo y la promesa de la espera de la salvación escatológica de Israel. El γάρ (*gar*, por) en el versículo 25 también sugiere que un nuevo parágrafo no comienza allí desde que éste explica además la idea que Dios injertará las ramas originales en el olivo”[99].

Posteriormente Schreiner afirma que el v. 25 tiene la función de explicar el pensamiento del v. 24[100].

Más adelante trata de la otra unidad literaria compuesta por los vv. 28-32 (Penetración dentro del plan de Dios)[101]. Allí resume el motivo por el cual estos versículos constituyen una unidad:

> “Los versículos 28-32 clarifican la promesa de los versículos 25-27 que todo Israel será salvado, explicando a los Gentiles porqué Dios intervendrá y salvará su pueblo. La explicación provista también recuerda los versículos 11-16 en que el beneficio para los Gentiles por los Judíos incrédulos es notado nuevamente”[102].

---

99 *Ibidem*, 611: “Verse 23 begins with κἀκεῖνοι δέ (*kakeinoi de*, and those), wich can be construed as beginning a new unit. It also seems that a new theme predominates in this section. The threat of pride among Gentiles continues to be a concern (v. 25), but the emphasis is now on the regrafting of the Jewish branches onto the olive tree and the promise that eschatological salvation awaits Israel. The γάρ (*gar*, for) in verse 25 also suggests that a new paragraph does not commence there since it explains further the idea that God will graft the original branches back onto the olive tree”.

100 Cfr. *Ibidem*, 611.

101 Cfr. *Ibidem*, 624-630: ‘Insight into God’s Plan’ (11:28-32).

102 *Ibidem*, 624: “Verses 28-32 clarify the promise in verses 25-27 that all Israel will be saved, explaining to Gentiles why God will intervene and save his people. The explanation provided also harks back to verses 11-16 in that the benefit for Gentiles of Jewish unbelief is noted again”.

Podemos decir que el autor asigna a los vv. 28-32 un rol explicativo de los versículos anteriores.

Posteriormente Schreiner analiza los vv. 33-36 (que constituyen la cuarta parte de los capítulos 9-11 como ya indicamos), bajo el título ‘Conclusión Doxológica’[103]. El autor opina que la profundidad del plan de salvación de Dios mueve a San Pablo a expresar su admiración en lenguaje doxológico[104].

De lo dicho anteriormente podemos concluir que el autor no da a la perícopa en cuestión un tratamiento unitario sino que propone una delimitación diversa (23-27 y 28-32). Por otra parte, los vv. 33-36 los considera como una unidad distinta y la juzga como una conclusión de los tres capítulos 9-11.

1.15. Jean-Noël Aletti

Es sabido que el autor ha dedicado sus estudios orientándolos hacia la carta a los Romanos y atendiendo, de modo particular, a la existencia de un ‘modelo retórico’ en la misma[105]. No es él,

---

103 Cfr. *Ibidem*, 631-638: ‘Concluding Doxology’ (11:33-36).

104 Cfr. *Ibidem*, 631.

105 Podemos mencionar varias obras del autor donde trata el argumento constatando un modelo retórico en la carta. Según el orden cronológico se pueden mencionar: ALETTI, J. - N., *La présence d’un modèle rhétorique en Romains. Son rôle et son importance*, en “Bib” 71 (1990) 1-24; IDEM, *Comment Dieu est-il juste?*, Paris 1991; IDEM, *La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes: propositions de méthode*, en “NTS” 38 (1992) 385-401; IDEM, *Israele in Romani. Una svolta nell’esegesi*, en CIPRIANI, S., *La Lettera ai Romani ieri e oggi*, Bologna 1995, 107-123; IDEM, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997; IDEM, *Romanos*, en AA. VV., *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Navarra 1999, 1416-1458. Debido a que el último escrito de Aletti es del año 1999 colocamos al autor después de Schreiner (1998) para seguir el orden cronológico tal como habíamos anticipado. Vale aclarar que, no obstante, citaremos más abundantemente su libro del año 1997 debido a que en él desarrolla más detalladamente los argumentos y, además, porque no hay diferencias doctrinales entre éste y el artículo de 1999.

ciertamente, el primero a reconocer un modelo retórico en ésta, es más, el mismo Aletti reconoce estudios anteriores[106], pero nos parece que la envergadura, el equilibrio y la profundidad de la obra de Aletti nos lo presentan como el más representativo en hacer un análisis retórico de la carta a los Romanos.

Dejando de lado el análisis retórico que el autor hace del resto de la carta, nos centraremos en los capítulos 9-11. Afirma que esta sección se puede dividir en tres macro-unidades: exordio (9,1-5); probatio (9,6-11,32) y peroratio (11,33-36). La probatio, a su vez, se divide en tres unidades principales: 9,6-29; 9,30-10,21 y 11,1-32. Refiriéndose a los vv. 33-36, afirma que son claramente hímnicos en el estilo y en los motivos, encontrándose en ellos todas las características de la peroración[107].

Más adelante, dedica un capítulo a analizar ‘La salvación de Israel’, donde trata Romanos 11[108]. Afirma que con este capítulo, la argumentación de la sección llega a su ‘clímax retórico y semántico’ porque se anuncia la salvación de todo Israel[109]. Luego analiza si se trata de una composición concéntrica o quiástica, pero en cualquiera de los casos se puede observar claramente que la argumentación del Apóstol marcha progresivamente hacia un vértice[110]. Como sea, continúa el autor, el razonamiento se desarrolla en tres momentos distintos: vv. 1-10 (Dios no ha repudiado a su pueblo ya que existe un Resto); vv. 11-24 (no hay

---

106 Cfr. WUELLNER, W., *Paul’s Rhetoric of Argumentation in Romans. An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans*, en “CBQ” 38 (1976) 330-351.

107 Cfr. ALETTI, J. - N., *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997, 55-57.

108 Cfr. *Ibidem*, 170-195.

109 Cfr. *Ibidem*, 170.

110 Cfr. *Ibidem*, 171-175.

caída ni separación definitiva de los otros) y los vv. 25-32 (su endurecimiento terminará con el ingreso de la plenitud de los Gentiles)[111].

A continuación, el autor dedica un punto para analizar los vv. 25-32 y la función que cumplen. Afirma que los mismos constituyen el vértice no sólo del capítulo 11 sino de toda la sección Rm 9-11, porque en ellos el Apóstol no sólo revela la suerte positiva de Israel, sino que también calcula aproximativamente el tiempo de la venida de su salvación[112]. Por otra parte, agrega Aletti, es sorprendente ver el número abundante de palabras de 11,25-32 que hacen referencia a las unidades precedentes de Romanos 9-11[113]. Continuando con este argumento, explica el autor, que M. A. Getty tiene razón en ver en ellos un resumen de la sección[114]. En relación a esto agrega:

> "Pero estos versículos no se limitan a retomar, resumiéndola, la lógica paradojal del conjunto, sino que van más allá, ya que dan la información última y decisiva sobre la suerte futura y sobre las razones de la marginación provisoria de Israel. No podemos no admirar aquí la maestría de Pablo en materia de retórica: habiendo evitado de presentar su tesis en todos sus elementos desde el inicio de la sección, ha llegado progresivamente a

111 Cfr. *Ibidem*, 175.

112 Cfr. *Ibidem*, 175.

113 Cfr. *Ibidem*, 175-176. El autor hace un cuadro comparativo entre la unidad 11,25-32 con las otras unidades 9,6-29; 9,30-10,21 y 11,1-24, y es realmente muy interesante ver en él la recurrencia de palabras entre cada unidad con respecto a 11,25-32, lo cual denota la concentración de contenido en la perícopa.

114 La obra citada es GETTY, M. A., *Paul and the Salvation of Israel: A perspective on Romans 9-11*, en "CBQ" 50 (1988) 456-469. La autora afirma en p. 457 que los vv. 25-32 son un resumen de la sección, cfr. supra nota 58 y 59.

> indicar cómo la cuestión de la salvación no puede excluir ninguno de los actores, Israel o los gentiles, tanto el futuro de cada uno es ligado a aquel del otro, mostrando finalmente todo el alcance de una reflexión sobre la suerte de Israel"[115].

Respecto a los vv. 33-36 habíamos adelantado que Aletti los considera como una 'peroratio'. En este sentido, afirma que "...los vv. 33-36 de Rm 11 forman la peroración - de tenor exclusivamente teológico - de los tres capítulos..."[116].

De lo dicho anteriormente, podemos sintetizar el pensamiento de Aletti afirmando que este autor considera la perícopa en cuestión, como una unidad literaria que cumple una función muy importante, en cuanto que se trata del vértice retórico de los capítulos 9 a 11. En este sentido, esta importancia le viene dada en cuanto que no sólo 'resume' toda la sección, sino que además la 'complementa' en la información que se brinda en ella. Respecto a los vv. 33-36 hemos visto que los considera como una 'peroratio' de los capítulos 9-11.

---

115 *Ibidem*, 176-177: "Ma questi versetti non si limitano a riprendere, riassumendola, la logica paradossale dell'insieme, ma vanno oltre, poiché forniscono l'informazione ultima e decisiva sulla sorte futura e sulle ragioni dell'emarginazione provvisoria di Israele. Non possiamo non ammirare qui la maestria di Paolo in materia di retorica: avendo evitato di presentare la sua tesi in tutti suoi elementi fin dall'inizio della sezione, è arrivato progresivamente a indicare come la questione della salvezza non può escludere nessuno degli attori, Israele o i gentili, tanto il futuro di ciascuno è legato a quello dell'altro, mostrando infine tutta la portata di una riflessione sulla sorte di Israele".

116 *Ibidem*, 173: "...i vv. 33-36 di Rm 11 formano la perorazione - dal tenore esclusivamente teologico - dei tre capitoli...".

1.16. Johann D. Kim

El autor ha escrito el libro titulado "*God, Israel, and the Gentiles. Rhetoric and Situation in Romans 9-11*"[117]. Al igual que Aletti, también este autor es partidario de un modelo retórico en la carta a los Romanos. Comienza con un estudio acerca de la retórica genérico, y luego lo aplica a la carta a los Romanos y, de modo particular, a los capítulos 9-11 de la misma. Afirma que estos tres capítulos forman una unidad retórica que tiene un inicio (9,1-5), un medio (9,6-11,32) y un fin (11,33-36)[118]. Luego dedica un capítulo para el 'análisis retórico de Rm 9-11'[119] donde divide estos tres capítulos del siguiente modo: Exordium (9,1-5); Propositio (9,6a); Probatio (9,6b-11,32); Peroratio (11,33-36). La Probatio, a su vez, la subdivide en distintas partes: 9,6b-29; 9,30-10,21 y 11,1-32. Finalmente, en el capítulo 11 distingue las siguientes unidades: 1-10; 11-24 y 25-32[120].

Más adelante, realiza el análisis de la perícopa[121] siendo concorde en afirmar que con ella se llega al 'clímax' de Romanos 9-11[122].

Respecto a los vv. 33-36 hemos indicado que los considera como una 'Peroratio'. Posteriormente agrega que ellos retoman el 'exordium' (9,1-5) formando con estos versículos una 'inclusio'.

---

117 Cfr. KIM, J. D., *God, Israel, and the Gentiles. Rhetoric situation in Romans 9-11*, Atlanta 2000.

118 Cfr. *Ibidem*, 95.

119 Cfr. *Ibidem*, 115-142.

120 Cfr. *Ibidem*, 116-117.

121 Cfr. *Ibidem*, 137-139.

122 Cfr. *Ibidem*, 137. En concreto ver en página 137 la nota 107 donde cita a ALETTI, J. - N., *Comment Dieu est-il juste?*, Paris 1991, 183.

Luego afirma: "Por lo tanto, es claro que Pablo propone esta *peroratio* para ser la conclusión de la unidad retórica de Rom 9-11..."[123].

Podemos concluir afirmando que Kim considera a la perícopa como una unidad retórica individual y que constituye, por otra parte, el 'clímax' de la gran unidad retórica Rm 9-11. Respecto a los vv. 33-36, el autor expresa que ellos constituyen una 'peroratio' de los capítulos 9-11.

1.17. Antonio Pitta

El autor ha escrito el libro titulado "*Lettera ai Romani*"[124]. Realiza un análisis de la carta atendiendo al método histórico-crítico y a todas las nuevas metodologías, sobre todo al análisis 'retórico literario', como lo define Pitta[125]. El autor da un tratamiento de conjunto de los capítulos 9-11 y propone un modelo retórico innovador para los mismos: un exordio (9,1-5), una larga probatio (9,6-11,24) y la peroratio conclusiva (11,25-36) que retoma los elementos principales de la sección para releerlos a la luz del misterio[126]. Como observamos la innovación consiste en que Pitta incluye dentro de la peroración la perícopa 11,25-32 y no sólo los

---

123 *Ibidem*, 141: "It is clear, therefore, that Paul intends this *peroratio* to be the conclusion of the rhetorical unit of Rom 9-11...".

124 Cfr. PITTA, A., *Lettera ai Romani*, Milano 2001[2].

125 Cfr. *Ibidem*, 17-19. Pitta explica que la retórica de San Pablo "es una retórica contra la retórica, pero es tal", es decir, que si bien la retórica paulina no es al modo de los manuales clásicos de retórica, pero se mantiene dentro de los cánones de la retórica sin pretender imponerle un modelo retórico externo preestablecido. De allí que el autor prefiera hablar de 'retórica literaria', es decir, de una persuasión (retórica) que confiere prioridad al texto, analizar cómo se ha formado el mismo, cómo se ha transmitido (literaria) pero sin provocar peligrosas censuras de algunas partes.

126 Cfr. *Ibidem*, 330.

vv. 33-36. Más adelante el autor trata la perícopa (11,25-36) bajo el título de 'el misterio' considerándola una 'peroración conclusiva' como hemos indicado[127]. Allí manifiesta la intención de 'delimitar la perícopa'. En efecto, afirma que si bien el inicio de la misma encuentra la concordancia de todos los comentadores en el v. 25, a causa de la fórmula introductiva típicamente paulina "...No quiero que ignoréis, hermanos...", la conclusión de la misma es colocada en el v. 32 a causa de su naturaleza axiomática. Además, continúa Pitta, esta delimitación sería confirmada por la naturaleza prosaica de los vv. 25-32 respecto de la naturaleza hímnica de los vv. 33-36[128]. Luego agrega:

> "Aún reconociendo la diversidad de los géneros entre estas dos partes, no se ha dicho que sean separadas; es más, debemos relevar que sin el himno final (vv. 33-36) el conocimiento del misterio parece bien definido y encerrado en la historia, perdiendo aquella dimensión de exceso que le pertenece; por el contrario, sin la parte descriptiva del misterio (vv. 25-32), aquella hímnica arriesga de ser un simple apéndice sobre la omnipotencia de Dios, de matriz filosófica popular. Si, como veremos, pertenecen al misterio paulino los horizontes apocalípticos y sapienciales de la historia, los vv. 25-32 no pueden ser separados de los vv. 33-36 como por el contrario se retiene generalmente. La unidad de los vv. 25-36 es confirmada en la reanudación del misterio en Rm 16,25-27 en los

---

127 Cfr. *Ibidem*, 392-405: 'Il mistero'.

128 Cfr. *Ibidem*, 392.

> cuales Pablo parece sintetizar, con la novedad de la explicitación cristológica, no solamente Rm 11,25-32 sino también Rm 11,33-36. [...] los vv. 25-36 sintetizan la sección de Rm 9,1-11,24, retomando, como *peroración*, los hilos principales de la demostración"[129].

Nos hemos extendido en la citación del autor porque queríamos transcribir literalmente su pensamiento en toda su extensión, teniendo en cuenta su propuesta innovadora respecto a la delimitación de la perícopa.

Respecto a los vv. 33-36, más adelante, afirma:

> "El himno que cierra la sección de Rm 9-11 es de gran profundidad contenutística: el elevado nivel estilístico y contenutístico demuestra que este himno *teológico* no cierra solamente Rm 9-11, sino toda la sección doctrinal de Rm 1,18-11,32..."[130].

---

129 *Ibidem*, 393: "Pur riconoscendo la diversità dei generi tra queste due parti, non è detto che siano separate; anzi, dobbiamo rilevare che senza l'inno finale (vv. 33-36) la conoscenza del mistero sembra ben definita e rinchiusa nella storia, perdendo quella dimensione di eccedenza che le appartiene; pre inverso, senza la parte descrittiva del mistero (vv. 25-32), quella innica rischia di diventare una semplice appendice sull'onnipotenza di Dio, di matrice filosofica popolare. Se, come vedremo, appartengono al mistero paolino gli orizzonti apocalittici e sapienziali della storia, i vv. 25-32 non possono essere separati dai vv. 33-36 come invece si ritiene generalmente. L'unità dei vv. 25-36 è confermata dalla ripresa del mistero in Rm 16,25-27 in cui Paolo sembra sintetizzare, con la novità dell'esplicitazione cristologica, non soltanto Rm 11,25-32 ma anche Rm 11,33-36. [...] i vv. 25-36 sintetizzano la sezione di Rm 9,1-11,24, riprendendo, come *perorazione*, le fila principali della dimostrazione ".

130 *Ibidem*, 401-402: "L'inno che chiude la sezione di Rm 9-11 è di grande profondità contenutistica: l'elevato livello stilistico e contenutistico dimostra che questo inno *teologico* non chiude soltanto Rm 9-11, ma tutta la sezione dottrinale di Rm 1,18-11,32...".

Resumiendo lo dicho hasta ahora podemos afirmar que, según Pitta, los vv. 25-36 forman una unidad inseparable, incorporando a la perícopa (vv. 25-32) los vv. 33-36. Respecto a estos últimos, observamos que los considera como un himno que además de pertenecer a la peroración conclusiva, cierra no solamente la sección Rm 9-11 sino toda la sección doctrinal que se extiende desde 1,18 hasta 11,32.

2. Reflexión teológica

2.1. Importancia de la delimitación de la unidad literaria

Habiendo terminado el análisis de los distintos autores que hemos presentado, trataremos ahora de delinear nuestra opinión acerca de la delimitación de la perícopa. A tal efecto, procuraremos valorar los aspectos positivos de los autores que hemos expuesto, lo cual, lógicamente, nos conducirá también a disentir con la opinión de algunos de ellos en cuanto nos parezca sean erróneas sus propuestas en el delimitar la perícopa.

Principalmente intentaremos acotar la unidad literaria que, a nuestro modo de ver, comprende los vv. 25-32 y daremos los motivos que nos han llevado a tal delimitación. Pero también haremos referencia a los vv. 33-36 desde el momento en que hay autores que piensan que estos versículos deben formar parte de dicha unidad.

Ya que con el paso del tiempo los autores han ido incorporando, como hemos visto, al *análisis literario* de los textos el *análisis retórico* de los mismos, vamos a presentar nuestra opinión

atendiendo a este doble aspecto, sirviéndonos de los beneficios que estos nos ofrecen[131].

Comenzamos, pues, con el desarrollo de la argumentación *desde el punto de vista literario*. En este sentido, y, a los efectos de la delimitación de la perícopa, nos parece muy consistente la delimitación efectuada por Carbone, quien en base a elementos estilísticos y gramaticales fija los límites de la misma en los vv. 25-32. Recordemos su argumentación:

---

131 Romano Penna en su artículo titulado *Struttura e dottrina della lettera ai Romani*, en AA. VV., *Attualità della lettera ai Romani*, Roma 1989, 49-66, particularmente en p. 61 y en su artículo titulado *La funzione strutturale di 3,1-8 nella lettera ai Romani*, en PENNA, R., L'*apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Milano 1991, 77-110, especialmente en p. 81-84, presenta objeciones respecto a aplicar a la carta a los Romanos un análisis retórico. Ha respondido muy bien a estas objeciones Jean-Noël Aletti en su libro *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997, 24, haciendo notar que no se quiere decir que las composiciones retóricas propuestas para la carta a los Romanos son impuestas desde afuera como si se tratase de una 'camisa de fuerza' que haga violencia a la argumentación paulina. Simplemente se trata de observar que si el Apóstol ha seguido algún modelo existente en esa época para ordenar sus discursos y argumentaciones: el exegeta debe limitarse a admitirlo y en un segundo momento preguntarse cómo el Apóstol ha llegado a conocer estos métodos. También Antonio Pitta en su libro *Lettera ai Romani*, Milano 2001[2], 18, argumenta muy bien afirmando que, pensando en un modelo retórico en Romanos, no se pretende afirmar que San Pablo haya seguido una escuela de retórica ni que haya aplicado en Romanos una estructura preestablecida según los manuales de retórica, sino que lo que se pretende 'es superar la presunta incomunicabilidad entre epistolografía y retórica' (Ya hemos hecho referencia que Pitta prefiere hablar de 'retórica literaria', cfr. supra nota 125). Por nuestra parte, queremos agregar que somos concientes que San Pablo se formó como fariseo en una escuela rabínica en Jerusalén (Hch 22,3 y Flp 3,5) y no en una escuela de retórica. De todos modos, no es menos cierto que el Apóstol no era ajeno a la cultura griega, como se deja traslucir de sus escritos (cfr. HOLZNER, J., *San Pablo. Heraldo de Cristo*, Barcelona 1989[14], 17-24) y, por lo tanto, no es extraño que tenga conocimiento de la retórica clásica y la usara en sus cartas. Pero más allá de estas suposiciones, es necesario reconocer el hecho de que en la carta a los Romanos hay un orden argumentativo muy claro, en modo creciente y muy acabado y según criterios retóricos. En este sentido, como anticipaba Aletti, el exegeta debe limitarse a reconocerlo y luego preguntarse cómo San Pablo llegó a tal conocimiento. Reforzando el argumento y desde otra óptica, nos parece provechoso resaltar que, tratándose de un autor inspirado, ciertamente Dios lo ha ilustrado mostrándole un orden de argumentación consistente. Viene al caso recordar cómo el mismo Señor prometió a los Apóstoles la asistencia del Espíritu Santo para poder argumentar convenientemente (cfr. Mc 13,11).

"El inicio de la perícopa puede ser determinado en base a diversos elementos estilísticos y gramaticales: el uso de la figura literaria de la litote, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν que, como frecuentemente en Pablo, es una fórmula estereotipada de introducción y manifiesta el deseo de reclamar con énfasis la atención del lector sobre algo de fundamental importancia; el uso del vocativo ἀδελφοί, que acompaña la fórmula introductiva, marca el paso a un nuevo argumento como en Rom 7,1; 8,12; 10,1; el uso del γάρ que es metabático, introduciendo toda la nueva perícopa como una explicación de la sorprendente exclamación contenida in 11,24; el cambio de sujeto que de la segunda persona singular pasa a la segunda persona plural; finalmente el cambio de tono que de la amonestación severa dirigida a los gentiles-cristianos de no enorgullecerse (v. 18) sino de temer (v. 20), pasa a la confiada confidencia de quien está por hacer partícipe a los hermanos de algo verdaderamente precioso que posee: la revelación del misterio"[132].

---

132 CARBONE, S. P., *o. c.*, 47: "L'inizio della pericope può essere determinato in base a diversi elementi stilistici e grammaticali: l'uso della figura letteraria della litote, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν che, come spesso in Paolo, è una formula stereotipata di introduzione ed esprime il desiderio di richiamare con enfasi l'attenzione del lettore su qualcosa di fondamentale importanza; l'uso del vocativo ἀδελφοί, che accompagna la formula introduttiva, segna il passaggio a un nuovo argomento come in Rom 7,1; 8,12; 10,1; l'uso del γάρ che è metabatico, introducendo tutta la nuova pericope come una esplicazione della sorprendente esclamazione contenuta in 11,24; il cambio di soggetto che dalla seconda persona singolare passa alla seconda plurale; infine il cambio di tono che dall'ammonizione severa rivolta ai gentilo-cristiani di non vantarsi (v. 18), ma di temere (v. 20), passa alla fiduciosa confidenza di chi sta per far partecipe i fratelli di qualche cosa di veramente prezioso che possiede: la rivelazione del mistero".

Desde el punto de vista literario nos parece contundente esta delimitación del inicio de la perícopa en el v. 25. De allí que no compartamos la delimitación establecida por Schreiner quien proponía, como vimos, el inicio de la misma en el v. 23. En efecto, afirmaba que desde este versículo hasta el v. 27 se trata de una nueva unidad ya que esos versículos constituyen algo compacto y que contienen un nuevo tema predominante en ellos[133]. Por nuestra parte, no nos parece correcta esta opinión ya que el versículo 23 está insertado dentro de una gran unidad literaria claramente delimitada que comienza en el v. 16 y se prolonga hasta el v. 24 y que constituye el ejemplo del olivo, que tiene una unidad temática intrínseca muy fuerte no separable, bajo pena de quitarle contenido. De allí que pensemos que se deba respetar el v. 25 como 'límite inicial' de la perícopa en cuestión.

Respecto a la fijación del 'límite final' de la perícopa, pensamos que también aquí sea muy válido el argumento de Carbone. Recordemos su argumentación:

> "El «terminus ad quem» hay que ponerlo en 11,32 dado que todo el v. 32 tiene un tono enfático y sentencioso de conclusión no sólo de la perícopa, sino inclusive de toda la parte dogmática de la carta a los Romanos; el γάρ allí contenido tiene un valor inferencial-conclusivo, en cuanto manifiesta el paso de las afirmaciones contenidas en los vv. 30-31 a una nueva afirmación que es la consecuencia y la conclusión; en el v. 33 el fuerte vocativo ᾿Ω βάθος

133 Cfr. supra nota 99 donde Schreiner da los motivos para delimitar de ese modo.

> πλούτου, el cambio de sujeto y de temática con pasaje de la argumentación dogmática al himno de alabanza a la ciencia y a la sabiduría de Dios, nos obligan a poner un corte entre la perícopa de 11,25-32 y aquella de 11,33-36"[134].

Pensamos que es correcta la argumentación de Carbone que fija claramente el límite de la perícopa en el v. 32, al tiempo que da los motivos por los cuales los vv. 33-36 forman parte de otra unidad. En este sentido, quisiéramos agregar el argumento de Wilckens quien también fija el límite de la unidad en el v. 32, y muestra que los vv. 33-36 forman otra unidad literaria:

> "Mediante el estilo hímnico, esta parte conclusiva se destaca claramente de lo que le precede. Tanto en cuanto a la forma como al contenido sigue un estructura rígida. El carácter formal poético se pone de manifiesto en que toda la pieza se compone de nueve líneas-versos que forman tres estrofas (v. 33. 34s. 36)"[135].

Resumiendo lo dicho hasta ahora, pensamos que es claro que la delimitación de la perícopa *desde el punto de vista literario*, se debe

---

134 CARBONE, S. P., *o. c.*, 47-48: "Il «terminus ad quem» è da porsi in 11,32 dato che tutto il v. 32 ha un tono enfatico e sentenzioso di conclusione non solo della pericope, ma addirittura di tutta la parte dommatica della lettera ai Romani; il γάρ ivi contenuto ha un valore inferenziale-conclusivo, in quanto esprime il passaggio dalle affermazioni contenute nei vv. 30-31 ad una nuova affermazione che ne è la conseguenza e la conclusione; nel v. 33 il forte vocativo ᾿Ω βάθος πλούτου, il cambio di soggetto e di tematica con passaggio dall'argomentazione dommatica all'inno di lode alla scienza ed alla sapienza di Dio, ci obbligano a porre una cesura tra la pericope di 11,25-32 e quella di 11,33-36".

135 WILCKENS, U., *o. c.,* 327.

establecer en los vv. 25-32. No obstante, quisiéramos agregar que una vez delimitada la perícopa con los fundamentos dados, consideramos que, como argumentos ‘a posteriori’ que vienen a confirmar lo ya demostrado, tienen gran validez los motivos aportados por Carbone para explicar la ‘unidad de la perícopa’ en base a distintos criterios, sobre todo aquellos ‘criterios formales’ que analizaban la terminología usada en la unidad literaria mostrando que le daban una gran cohesión interna. No transcribimos el texto pero nos remitimos a él[136].

Ahora procederemos a fundamentar nuestra opinión *desde el punto de vista retórico*. Hemos visto cómo los autores han reconocido que los capítulos 9-11 de la carta a los Romanos han sido compuestos con el más grande cuidado sin que nada en ellos aparezca dejado a la improvisación. En efecto, Refoulé, analizando el ‘arte retórico’ de San Pablo en esos capítulos, afirmaba que: “Ellos testifican sin ninguna duda un arte retórico muy elaborado”[137]. Notaba, además, que en ellos el Apóstol va ascendiendo gradualmente en la argumentación teniendo como punto culminante los vv. 25-32: “De hecho, en los capítulos 9-11, Pablo progresa lentamente hacia la conclusión representada por los versículos 11,25-32...”[138]. Estamos de acuerdo también en aquello que previamente a Refoulé afirmaba Käsemann sobre los vv. 25-32, haciendo notar que el Apóstol se ha aproximado al objetivo de un

---

136 Cfr. supra nota 81.

137 REFOULÉ, F., *o. c.*, 269: “Ils attestent sans null doute un art rhétorique très élaboré”.

138 *Ibidem*, 272: “De fait, dans les chapitres 9-11, Paul progresse lentement vers la conclusion représentée par les versets 11,25-32...”.

modo muy difícil pero decididamente y con una hábil dialéctica, y que *luego de despejar la última objeción en los vv. 16-24* vuelve sobre su objetivo con un modo fuertemente argumentativo[139]. Por otra parte, algún tiempo después M. A. Getty tendrá una gran intuición y afirmará que los vv. 25-32 constituyen un resumen-conclusión de Rm 9-11: "Como un *resumen-conclusión* a Romanos 9-11, Rom 11:25-32 exhibe algo de las características típicas de esta unidad de tres capítulos..."[140]. También vimos que esta afirmación de Getty era verdadera aunque insuficiente. Efectivamente, Aletti, retomando aquella aserción de Getty y considerándola verdadera, notaba que Rm 11,25-32 es mucho más que un resumen de los tres capítulos ya que no solamente los resume sino que además agrega argumentos decisivos sobre la suerte de Israel y nos permiten calcular aproximativamente el tiempo de la venida de su salvación. Recordemos su argumentación:

> "Pero estos versículos no se limitan a retomar, resumiéndola, la lógica paradoxal del conjunto, sino que van más allá, ya que dan la información última y decisiva sobre la suerte futura y sobre las razones de la marginación provisoria de Israel. No podemos no admirar aquí la maestría de Pablo en materia de retórica: habiendo evitado de presentar su tesis en todos sus elementos desde el inicio de la sección, ha llegado progresivamente a

---

139 Cfr. KÄSEMANN, E., *o. c.*, 311-312.

140 GETTY, M. A., *o. c.*, 457: "As a summary-conclusion to Romans 9-11, Rom 11:25-32 exhibits some of the typical characteristics of this three-chapter unit...". La cursiva es nuestra.

indicar cómo la cuestión de la salvación no puede excluir ninguno de los actores, Israel o los gentiles, tanto el futuro de cada uno es ligado a aquel del otro, mostrando finalmente todo el alcance de una reflexión sobre la suerte de Israel"[141].

En resumen, lo que queremos afirmar es que hemos reconocido en Rm 9-11 un modelo retórico que tiene un *exordium* (9,1-5), que tiene una *propositio* (9,6a), que tiene una *probatio* o *argumentatio* (9,6b-11,32) y una *peroratio* o *conclusio* (11,33-36), es decir, que el Apóstol tiene un 'arte retórico' esmerado ya que luego del 'exordio' y la 'proposición' comienza con la 'argumentación' que va creciendo lenta pero firmemente y que luego de despejar la última objeción (vv. 16-24) donde deja claro que Dios puede reinsertar al pueblo de Israel, llega a la meta (vv. 25-32) en donde no solamente va a resumir todo su pensamiento sino que además va a dar *elementos argumentativos esenciales* completando la información que todavía no ha brindado y que permitirá entender más plenamente el plan de salvación de Dios sobre Judíos y Gentiles. En otras palabras, lo que queremos afirmar es que San Pablo en los vv. 25-32 se encuentra en '*plena probatio y en el culmen de ella*' ya que todavía está argumentando y, por lo tanto, no se puede afirmar que los vv. 25-32

---

[141] ALETTI, J. - N., *o. c.*, 176-177: "Ma questi versetti non si limitano a riprendere, riassumendola, la logica paradossale dell'insieme, ma vanno oltre, poiché forniscono l'informazione ultima e decisiva sulla sorte futura e sulle ragioni dell'emarginazione provvisoria di Israele. Non possiamo non ammirare qui la maestria di Paolo in materia di retorica: avendo evitato di presentare la sua tesi in tutti suoi elementi fin dall'inizio della sezione, è arrivato progresivamente a indicare come la questione della salvezza non può escludere nessuno degli attori, Israele o i gentili, tanto il futuro di ciascuno è legato a quello dell'altro, mostrando infine tutta la portata di una riflessione sulla sorte di Israele".

pertenecen a la ‘peroratio’. Luego vendrá ciertamente la ‘peroración’ (vv. 33-36) que es el momento en el cual retomará el discurso en su conjunto bajo una óptica nueva, regocijándose por lo maravilloso de ese plan de Dios sobre Judíos y Gentiles donde sobresale la riqueza de la misericordia, de la sabiduría y de la ciencia de Dios. Por estos motivos no nos parece correcta la opinión de Pitta que considera que los vv. 25-32 pertenecen a la ‘peroración’ junto con los vv. 33-36: San Pablo todavía está argumentando y dando *elementos-clave* para entender la historia de la salvación y estos *argumentos fundamentales* se dan normalmente cuando la argumentación está en auge y no en la ‘peroración’. Nos parece que esto es de fundamental importancia tenerlo en cuenta para poder delimitar bien la perícopa en cuestión bajo riesgo de caer en una equivocación.

2.2. Función de los vv. 33-36

Finalmente, quisiéramos hacer una breve referencia a los vv. 33-36. Hemos visto que *desde el punto de vista literario*, autores como Wilckens, los consideran como una ‘conclusión hímnica’[142]. Y *desde el punto de vista retórico* hemos afirmado que ellos constituyen la ‘peroratio’ del argumento desarrollado en Rm 9-11. Lo que no nos parece correcto es considerarlos como un ‘Apéndice’ de la sección dogmática, tal como afirma Carbone[143]. Ya se trate a los vv. 33-36 como una ‘conclusión’ o como una ‘peroratio’ nos parece correcto porque es asignarles una función importante que en realidad están

---

142 Cfr. supra nota 135.

143 Cfr. supra nota 75.

cumpliendo dentro del cuerpo de la carta. Pero reducirlos a ser un simple 'Apéndice' nos parece que se está subestimando su función dentro del conjunto.

Por último, si bien hemos considerado que los vv. 33-36 constituyen una 'peroratio' no quisiéramos mantenernos en un esquema demasiado rígido y reducir su función a los solos capítulos 9-11. En efecto, pensamos que este himno está en relación con los vv. 25-32 y con los tres enteros capítulos a modo de conclusión de ellos o inclusive de toda la sección doctrinal de la carta a los Romanos (1,16-11,36). Esto nos permite tener cierta amplitud como la tuviera Turrado en su momento:

> "Termina San Pablo la parte especulativa o dogmática de su carta con este himno de rendido homenaje a la grandeza de Dios [...] Directamente este desahogo lírico del Apóstol parece estar refiriéndose a los capítulos 9-11, a los que serviría como de conclusión; pero muy bien puede también considerarse como sello o epílogo de toda la parte doctrinal de la carta, cuyo tema quedó señalado claramente en 1,16"[144].

Desearíamos concluir este capítulo reconociendo que después de haber recorrido las distintas opiniones sobre la delimitación de la perícopa, éstas nos han ayudado para poder llegar también nosotros a fijar los límites de la perícopa. En este sentido, ha sido provechoso observar la evolución a lo largo del tiempo en el

---

144 TURRADO, L., *o. c.*, 388.

tratamiento de la misma ya sea en el aspecto literario como retórico. Finalmente, hemos advertido cómo los aportes tanto desde el punto de vista literario como retórico nos han permitido conseguir nuestro objetivo obteniendo idénticos resultados.

CAPÍTULO 2

GÉNERO LITERARIO
DE Rm 11,25-32

Una vez delimitada la perícopa en el capítulo anterior, acotando el objeto de nuestro estudio, en este capítulo nos avocaremos a dos temas estrechamente relacionados entre sí. En primer lugar, investigaremos cuál es el género literario de Rm 11,25-32: analizaremos si se trata de una diatriba, una exhortación, si es género apocalíptico o algún otro género literario. En segundo lugar, y a los efectos de una mejor comprensión del género literario, relacionaremos la perícopa con otros escritos paulinos donde el Apóstol también manifiesta sus sentimientos hacia los de su raza. Esto nos permitirá, a su vez, obtener una mayor ilustración del pensamiento paulino sobre la suerte de Israel.

En la *Reflexión teológica* relacionaremos los dos temas objeto de nuestro estudio, a fin de obtener una visión de síntesis de los mismos.

1. Género literario: ¿diatriba?, ¿apocalipsis?, ¿exhortación?

A lo largo del tiempo, los autores han tropezado con la dificultad de encontrar un único género literario para la perícopa en cuestión. Esto se debe, a nuestro modo de ver, a que el Apóstol tiene una forma muy compleja de escribir pasando, a veces, de un género literario a otro, o bien, mezclando entre ellos. De allí que, encontrar

un género literario químicamente puro y único para la perícopa nos parece difícil. De allí que, en nuestra opinión, y, nos adelantamos a sentar, que pensamos haya en ella un *género literario principal*, de fondo, que sobresale y da forma a la perícopa y, por otro lado, que se encuentran uno o más *géneros literarios secundarios*. Esto lo desarrollaremos más adelante, cuando después de haber escuchado la opinión de los estudiosos, expresemos 'nuestra opinión'.

Para llegar a fijar el género literario de la perícopa, hemos consultado una buena cantidad de autores que se han ocupado del tema. Las distintas opiniones que hemos recavado nos han permitido tener una visión más amplia del posible género al que pertenece la unidad literaria. En este sentido, hemos valorado las razones que han llevado a cada autor a elegir un género literario u otro.

Por otra parte, hemos advertido que son pocos los autores que califican a toda la perícopa con un único género literario; más bien, algunos escritores califican con un género literario solamente a algunos versículos de la misma. Otros autores, en cambio, dan alguna indicación sobre el género literario de la perícopa o de algunos versículos en particular, pero sin explicitar que están desarrollando el género literario. Esto nos ha creado la dificultad de tener que interpretar el pensamiento del autor. Finalmente, también hemos tenido en cuenta algunos autores que califican a los capítulos 9-11 de Romanos en su conjunto con un determinado género literario. Todos estos motivos nos han llevado a diferenciar en nuestro estudio a aquellos que asignan un género literario 'genérico' a los capítulos 9-11, de aquellos que dan un tratamiento

'específico' del género literario de la perícopa o de algunos versículos de la misma.

Respecto al orden que hemos seguido para la exposición de los autores, nos ha parecido conveniente ordenarlos cronológicamente para poder apreciar más claramente la evolución del pensamiento en este aspecto.

Al finalizar la exposición de los distintos autores, daremos nuestra opinión puntualizando cuál es el género literario que pensamos caracterice la perícopa.

1.1. Análisis genérico del género literario de Rm 11,25-32

Agustín del Agua Pérez ha escrito la obra titulada "*El Método Midrásico y la Exégesis del Nuevo Testamento*"[1]. Explicando sobre qué se debe entender por 'verdadero Israel' afirma que el texto más notable al respecto lo constituye Rm 9-11 que es un "...*midráš homilético* sobre Israel y los paganos..."[2]. Más adelante, exponiendo en qué consiste el deráš paulino de la Nueva Alianza repite la misma idea manifestando que Rm 9-11 es un "... gran *deráš haggádico homilético*..."[3].

---

1 Cfr. DEL AGUA PÉREZ, A., *El Método Midrásico y la Exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia 1985.

2 *Ibidem*, 228. La cursiva es nuestra. El autor no considera al midráš como un género literario "...sino el modo de interpretar la Biblia propio del judaísmo y con frecuencia de los hagiógrafos del N.T., que, a su vez, es común a diversos géneros literarios", *Ibidem*, 34-35. Esta afirmación no nos parece desprovista de fundamento aunque es motivo de respuesta como hace notar el mismo Agua Pérez. No es éste el lugar para desarrollar este debate, pero, por nuestra parte, y a los efectos de nuestro trabajo, incluimos al midráš dentro de los géneros literarios ya que la mayoría de los autores que hemos consultado lo consideran como un género literario.

3 *Ibidem*, 249. La cursiva es nuestra.

De lo dicho anteriormente se desprende que el autor considera que Rm 9-11 es un *midráš homilético*[4].

Tommaso Federici ha escrito un artículo titulado "*Ebrei ed ebraismo nelle lettere di Paolo*"[5]. El autor analiza los distintos textos del Nuevo Testamento donde hay encuentros y desencuentros entre San Pablo y su pueblo. Por lo tanto, también analiza la carta a los Romanos, y en modo particular, los capítulos 9-11 de la misma. Al aludir al 'género literario' de Rm 9-11 afirma que "...es una *revelación* a los cristianos..."[6]. Esta revelación tiene varias finalidades: a) que los cristianos no solamente conozcan sino que reconozcan que Israel es una realidad; b) que los cristianos sepan que son llamados a formar parte, al menos espiritualmente, de Israel y no a la inversa y c) que los distintos problemas habidos entre la masa de Israel y la masa de los cristianos se deben releer teniendo en cuenta los principios enunciados anteriormente[7].

De lo dicho anteriormente se sigue que el autor considera que el género literario de Rm 9-11 es una *revelación*.

Romano Penna ha escrito el libro titulado "*L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*"[8]. Este libro está compuesto por distintos

---

4 El autor entiende por deráš homilético a la homilía sinagogal cuya finalidad era exhortar al auditorio con fines de edificación o parenéticos. Iluminaba la vida desde la Sagrada Escritura, o bien buscaba un soporte bíblico para una enseñanza que se trataba de inculcar: todo esto se nos ha transmitido por medio de los *Midrašim homiléticos*; cfr. *Ibidem*, 76.

5 Cfr. FEDERICI, T., *Ebrei ed ebraismo nelle lettere di Paolo*, en AA. VV., *Ebrei ed ebraismo nel Nuovo Testamento, 3*, Roma 1990, 43-95.

6 *Ibidem*, 79: "...è una rivelazione ai cristiani...". La cursiva es nuestra.

7 Cfr. *Ibidem*, 79.

8 Cfr. PENNA, R., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Milano 1991.

artículos pertenecientes al autor sobre diferentes temas. Uno de esos artículos lo denomina "*Aspetti narrativi della Lettera ai Romani*"[9]. Explicando las distintas formas de narración[10] existentes en la carta a los Romanos, afirma que la forma que más impacta es la 'narración bíblica', es decir, el proponer nuevamente los personajes y los acontecimientos del Antiguo Testamento. Luego agrega: "Las secciones, en las cuales estos son presentados a los lectores, son dos: el capítulo 4 y el conjunto de los capítulos 9-11..."[11].

De esto se sigue que Penna considera Rm 9-11 dentro del género literario de la *narración bíblica*.

Jean-Noël Aletti en su libro "*La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*"[12], explicando los diversos tipos de composición presentes en Rm 9-11, afirma que esta sección retoma claramente los temas y los movimientos de muchas *súplicas colectivas post-exílicas*. El caso más evidente, continúa el autor, es la oración de Zacarías (Dn 3,24ss) donde se pueden distinguir tres momentos claramente diferenciados: a) Dios es justo, potente y grande en todo aquello

---

9 Cfr. IDEM, *Aspetti narrativi della Lettera ai Romani*, en *Ibidem*, 111-125.

10 El autor hace una precisión metodológica indicando qué entiende por 'narración'. En primer lugar, afirma que por narración no entiende aquella usada por la retórica antigua, ni tampoco lo que nosotros entendemos por tal y que los lectores originarios no concebían así. La narración , según Penna, puede ser en forma de prosa o poesía pero siempre caracterizada por un elemento esencial que es el hacer referencia a la vida, a personajes y a sus acontecimientos interesando secundariamente si los mismos son reales o ficticios, cfr. *Ibidem*, 113-115.

11 *Ibidem*, 115: "Le sezioni, in cui essi vengono presentati ai lettori, sono due: il capitolo 4 e il blocco dei capitoli 9-11...". En otro artículo del mismo libro, el autor reconoce que también se encuentra presente el género de la 'diatriba' en estos tres capítulos, aunque no la refiera a Rm 11,25-32, cfr. IDEM, *Evoluzione dell'atteggiamento di Paolo verso gli Ebrei*, 359, en *Ibidem*, 332-366.

12 Cfr. ALETTI, J. - N., *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997.

que hace; b) la situación lamentable del pueblo es causada por su pecado y desobediencia; c) invocación de Azarías para que el Señor en su misericordia no abandone a su pueblo sino que acuda en su auxilio[13]. Según Aletti estos tres momentos se repiten en la argumentación de Rm 9-11: a) San Pablo comienza recordando la infalibilidad y la justicia de la palabra de Dios (9,6-29); b) la situación de Israel es causada por el mismo Israel ya que es culpable por haber rechazado la justicia de Dios revelada en el Evangelio (9,30-10,21); y c) el Apóstol concluye proclamando que esta situación no es definitiva sino que Dios, lejos de rechazar a su pueblo, lo salvará (11,1-32)[14].

Como podemos observar, Aletti ubicaría los capítulos 9-11 bajo el género literario *profético-sapiencial*.

1.2. Análisis específico del género literario de Rm 11,25-32

1.2.1. Rudolf *Bultmann*

El autor ha escrito la obra titulada "*Teologia del Nuovo Testamento*"[15]. Desarrollando 'el problema de la recta doctrina y del origen del canon del Nuevo Testamento' refiriéndose a Rm 11,25ss.

---

13 El autor también remite a Dn 9,4-20 y Ba 1,15-38 como modelo de súplicas colectivas cuyo esquema se reitera en Rm 9-11.

14 Cfr. *Ibidem*, 50-51.

15 Cfr. BULTMANN, R., *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985. Es la traducción italiana de *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1977[7]. La primera edición es de 1953.

afirma: "...el μυστήριον histórico-salvífico de Rom. 11,25ss. proviene de *especulaciones de la fantasía"*[16].

1.2.2. Ulrich Luz

El autor ha escrito la obra titulada "*Das geschichtsverständnis des Paulus*"[17]. Teniendo en cuenta la fórmula de instrucción de Rm 11,25a, construida según el modo sapiencial de Pr 3,7, Luz engloba a los vv. 25-27 bajo el género literario de la *instrucción*[18].

1.2.3. Christoph Plag

El autor ha escrito el libro titulado "*Israels Wege zum Heil. Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11*"[19]. Plag opina que los vv. 25-27 son una interpolación y que han sido introducidos secundariamente, a partir de otra carta de San Pablo[20]. Además, continúa el autor, el v. 28 entronca directamente con el v. 24 constituyendo la conclusión del tema de la liberación escatológica de Israel en virtud de su conversión, donde el esquema de la obra histórica deuteronómica ha sido escatologizado[21]. Por el contrario, los vv. 25-27 seguirían, más bien, un esquema apocalíptico (que también encuentra su

---

16 *Ibidem*, 458: "...il μυστήριον storico-salvifico di Rom. 11,25ss. proviene da speculazioni della fantasia". La cursiva es nuestra.

17 Cfr. LUZ, U., *Das geschichtsverständnis des Paulus*, München 1968.

18 Cfr. *Ibidem*, 292.

19 Cfr. PLAG, C., *Israels Wege zum Heil. Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11*, Stuttgart 1969.

20 Cfr. *Ibidem*, 41. 60. 65.

21 Cfr. *Ibidem*, 49-54.

fundamento en la tradición judía), donde aparece la figura del Mesías-Redentor escatológico[22].

De lo dicho vemos que el autor considera diversamente el género literario de los vv. 25-27 (*apocalíptico*) de aquel de los vv. 28-32 (*escatológico*).

1.2.4. Ernst Käsemann

El autor en su "*Commentary on Romans*"[23], desarrolla el tema de la redención de Israel (Rm 11,25-32)[24]. Analizando los vv. 25-27, opina que en ellos encontramos un ejemplo de reorganización de textos, en sentido contrario, de la tradición judía y de la tradición judeo-cristiana. La base de tal reorganización es la 'expectativa apocalíptica' de la restauración de Israel asociada al ataque que las naciones harán a Sión al final de los tiempos. El fundamento escriturístico de esta concepción se encuentra en Dn 9,24-27 y en Za 12,3ss: Dios rechazará este ataque que finalizará con la restauración de Israel. Además, agrega Käsemann, esta reinterpretación es sugerida por textos del Nuevo Testamento tales como Ap 11,13 y Mc 13,10 que ejercen su influencia sobre los versículos en cuestión[25]. Por lo tanto, nos encontraríamos bajo el influjo de la apocalíptica cristiana.

De todo esto podemos deducir que el género literario de estos versículos, según el autor, se encuadra dentro de la apocalíptica.

---

22 Cfr. *Ibidem*, 55-60.

23 Cfr. KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans*, London 1980.

24 Cfr. *Ibidem*, 311-318.

25 Cfr. *Ibidem*, 312-313.

1.2.5. Ulrich Wilckens

El autor ha escrito, como hemos visto en el capítulo anterior, la obra titulada “*La carta a los Romanos*”[26]. Cuando realiza el análisis de la perícopa Rm 11,25-32 la divide en dos partes: por un lado, los vv. 25-27, y por otro, los vv. 28-32. Respecto a los primeros afirma: “...en v. 25-27 Pablo comunica a los gentiles, como la *cima parenética* desde v. 17ss, el misterio de la liberación inminente de la totalidad de Israel...”[27]. Respecto a los vv. 28-32 asevera que Pablo ofrece una explicación fundamental del sentido histórico-salvífico de todo este acontecimiento paradójico de la liberación de los gentiles y judíos, en su particular condicionamiento recíproco[28].

Más adelante, cuando analiza ‘in extenso’ el v. 25, reitera la idea de que se trata de una *parénesis* para que la Iglesia cristiano-gentil no alimente sentimientos de arrogancia respecto a los judíos incrédulos, sino que debe reconocer que Dios ha ligado a la Iglesia e Israel por medio de caminos de gracia ocultos y no quiere obrar la salvación para la Iglesia sin Israel. Luego Wilckens agrega que todo esto sólo se puede conocer mediante la revelación del ‘misterio’ que San Pablo pronuncia en el v. 25b[29]. Respecto al misterio comunicado en Rm 11,25, el autor reconoce que se debe entender en un horizonte *apocalíptico* al igual que en 1 Co 15,51 y 2 Ts 2,7[30]. Luego agrega:

---

26 Cfr. WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos (Rom 6-16), II*, Salamanca 1992.
27 *Ibidem*, 306. La cursiva es nuestra.
28 Cfr. *Ibidem*, 306.
29 Cfr. *Ibidem*, 307-308.
30 Cfr. *Ibidem*, 308-309.

> "Pablo se encuentra ahí en el contexto de tradición de la profecía cristiana primitiva. Al igual que los videntes apocalípticos, también a los profetas cristianos primitivos se descubrirán acontecimientos especiales en su ámbito de realidad escatológica, que ellos comunican a su vez a los hermanos en la comunidad"[31].

De lo dicho anteriormente podemos observar que Wilckens advierte en los vv. 25-27 dos géneros literarios diversos. Por un lado, el género literario *parenético*, en cuanto que amonesta a los cristianos para que no sean presuntuosos, y por otro lado, el género *apocalíptico*, que es el usado para la revelación del misterio. Es probable que el autor piense también en la existencia del género *escatológico*, según se desprende del texto que acabamos de citar.

1.2.6. François Refoulé

En su obra *"...et ansi tout Israël sera sauvé". Romains 11,25-32*[32], al realizar el tratamiento de la perícopa 11,25-32, la divide en dos partes: por un lado, los vv. 25-27 bajo el título de 'El Misterio'[33], y por otro, los vv. 28-32 bajo el título '¿Porqué Israel es salvado?'[34].

Respecto a la primera parte, al analizar el contexto de la misma, afirma: "El contexto confirma el carácter *apocalíptico* de los

---

31 *Ibidem*, 309.

32 Cfr. REFOULÉ, F., *"...et ainsi tout Israël sera sauvé". Romains 11,25-32*, Paris 1984.

33 Cfr. *Ibidem*, 13: 'Le Mystére'.

34 Cfr. *Ibidem*, 191: 'Pourquoi Israël est-il sauvé?'.

versículos 25-27”[35]. Más adelante, y continuando con la misma idea, señala que Rm 11,25 es un fragmento apocalíptico donde San Pablo ha retomado el pasaje paralelo de Lc 21,24[36]. En efecto, continúa el autor, se trata de una tradición apocalíptica que toma San Lucas partiendo de Levítico 26 y que es enriquecida por otros textos como el de Jeremías 25,11 y 29,10; retomada por Zacarías 1,12; precisada en 2 Crónicas 36,20-21 y que se encuentra también en Daniel 9,2[37]. Esta tradición, explica Refoulé, no pone el acento en la destrucción de Jerusalén en sí misma, sino que coloca el énfasis en que esta destrucción es un castigo divino por el pecado, un día de venganza. No obstante, continúa el autor, como en Lv 26, se entrevé una esperanza de salvación. De este modo, nos encontraríamos frente a un esquema ternario: pecado-castigo-liberación[38]. Luego Refoulé aplica este esquema a los versículos 25-27 y concluye que en ellos nos encontramos frente a un midrash apocalíptico con las características señaladas[39].

De lo dicho, podemos concluir que la opinión Refoulé acerca del género literario de los vv. 25-27 es que son un midrash apocalíptico.

---

35 *Ibidem*, 86: “Le contexte confirme le caractère apocalyptique des versets 25-27”. La cursiva es nuestra.

36 Cfr. *Ibidem*, 88.

37 Cfr. *Ibidem*, 89.

38 Cfr. *Ibidem*, 89.

39 Cfr. *Ibidem*, 89-92.

1.2.7. James D. G. Dunn

El autor ha escrito un comentario a la carta a los Romanos[40]. Al desarrollar el tratamiento de la perícopa Rm 11,25-32, la divide en dos partes: por un lado, afirma el autor, los vv. 25-27 que tienen un carácter de desenlace, en cuanto que contienen la revelación del misterio que es la resolución al problema del endurecimiento de Israel; por otro lado, los vv. 28-32, que constituyen un sumario y el clímax de todo el argumento desarrollado precedentemente[41].

Al realizar el comentario al v. 25, Dunn concluye que "...Pablo entendió esto como una *revelación* dada particularmente a él mismo para hacer conocer (cf. 1 Cor 4:1; Eph 3:1-6, 7-9; también 1 Cor 15:51-52 y 1 Thess 4:15)..."[42]. Es decir, que el autor se coloca dentro del marco de la *apocalíptica*. Posteriormente agrega que ciertamente este texto de San Pablo encuentra un paralelo en la literatura apocalíptica judía (1 Enoch 37,4-5; 2 Apoc. Bar. 81,4-82,1; etc.) y en la literatura qumrámica (1QM 14,9; 16,11; 17,9; 1QH 5,36; 9,23). Es más, el lazo con la apocalíptica, continúa el autor, es aún más fuerte desde el momento que en ésta última la revelación es dada a conocer como respuesta a diversos tipos de situaciones angustiantes que oprimían al pueblo de Israel. Como se puede observar, afirma Dunn, el caso es análogo ya que San Pablo en el

---

40 Cfr. DUNN, J. D. G., *Romans 9-16*, Dallas 1988.

41 Cfr. *Ibidem*, 677.

42 *Ibidem*, 678: "...Paul understood it as a revelation given particularly to himself to make known (cf. 1 Cor 4:1; Eph 3:1-6, 7-9; also 1 Cor 15:51-52 and 1 Thess 4:15)...". La cursiva es nuestra.

v. 25 está dando la repuesta a la angustiante situación planteada en Rm 9,1-3 y 10,1[43].

De lo anteriormente dicho, podemos deducir que Dunn ubica el v. 25 dentro del género apocalíptico.

1.2.8. Mary Ann Getty

La autora, ha escrito un artículo ya citado anteriormente titulado "*Paul and the salvation of Israel: A perspective on Romans 9-11*"[44]. Al tratar a la perícopa Rm 11,25-32, la divide en tres partes: declaración de la tesis en los vv. 25-26a; citación escriturística en los vv. 26b-27 y la elaboración de la tesis en los vv. 28-32[45]. En el desarrollo de la primera parte, asevera que San Pablo en el v. 25 al comenzar con la frase: "No quiero que ignoréis", es un modo estereotipado para subrayar algo de fundamental importancia en su argumento. Agrega Getty que con esta frase el Apóstol "... parte de su *estilo diatríbico* que caracteriza mucho de Romanos"[46]. Luego

---

43 Cfr. *Ibidem*, 678-679.

44 Cfr. GETTY, M. A., *Paul and the salvation of Israel: A Perspective on Romans 9-11*, en "CBQ" 50 (1988) 456-469.

45 Cfr. *Ibidem*, 458.

46 *Ibidem*, 458: "...part of his diatribe style that characterizes much of Romans". La cursiva es nuestra. La autora, además, ha colaborado en una obra posterior al artículo citado anteriormente titulada *Paolo e i suoi scritti*, en AA. VV, *Introduzione generale allo studio della Bibbia*, Brescia 1996, 664-767. Es la traducción italiana del original *The Catholic Study Bible*, Oxford 1990. Allí cuando Getty analiza la carta a los Romanos explicita lo que entiende por 'estilo diatríbico'. Explica que si bien es cierto que Romanos tenga las características formales de una epístola, puede ser también calificada como una 'diatriba filosófica', es decir, como un debate que trata de anticipar objeciones o confutaciones supuestas o reales. Luego agrega que la diatriba es un género usado por algunos filósofos en sus escritos y enseñanzas donde se encuentran rasgos de un diálogo con la finalidad de responder preguntas que se preveían de parte de los adversarios. De todo esto, continúa Getty, hay rastros en diversas partes de la

analiza el misterio revelado por San Pablo que, en su opinión, contiene tres partes interdependientes con elementos escatológicos y apocalípticos tomados del Antiguo Testamento (la figura del endurecimiento del faraón en el Éxodo ahora trasladada al endurecimiento de una parte de Israel; la profecía de Jl 3,5 citada en Rm 10,13)[47]. Además, este misterio promete la salvación universal definitiva para judíos y gentiles, y la impresión que da San Pablo, afirma la autora, es que él cree que esto sucederá próximamente. Posteriormente Getty concluye: "La perspectiva de Pablo es *escatológica*, sus imágenes *apocalípticas*. Él no puede ser entendido si esto es olvidado"[48].

De lo dicho anteriormente podemos concluir que Getty encuentra diversos géneros literarios en Rm 11,25-26a: el género diatríbico, el escatológico y el apocalíptico.

1.2.9. E. Elizabeth Johnson

La autora ha escrito el libro titulado "*The function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11*"[49]. Johnson muestra cómo confluyen en Rm 9-11 las tradiciones apocalíptica y sapiencial, y

---

carta a los Romanos (3,1; 3,9; 4,1; etc.). De allí que la carta, comparada con las otras cartas, parezca estructurada como un tratado filosófico. Finalmente, Getty dedica una sección titulada 'Israel y la justicia de Dios' (Rm 9,1-11,36) en donde confirma que esta sección tiene la forma de una *diatriba filosófica*: el Apóstol responde a problemas u objeciones anticipadas, o bien las rebate en la forma de un 'diálogo ficticio', cfr. particularmente de esta última obra las páginas 669 y 681.

47 Cfr. GETTY, M. A., *Paul and the salvation of Israel: A Perspective on Romans 9-11*, 458-460 en "CBQ" 50 (1988) 456-469.

48 *Ibidem*, 460: "Paul's perspective is eschatological, his imagery apocalyptic. He cannot be understood if this is forgotten". La cursiva es nuestra.

49 Cfr. JOHNSON, E. E., *The function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11*, Atlanta 1989.

trata de superar la dialéctica que a veces se ha generado por querer colocar la preeminencia de una u otra tradición en el pensamiento del Apóstol[50]. Ya hemos examinado el pensamiento de la autora cuando estudiamos la delimitación de la unidad literaria, y tuvimos oportunidad de advertir que no considera Rm 11,25-32 como una unidad literaria sino que distingue entre los vv. 25-27 y 28-32[51]. Al analizar los vv. 25-26, Johnson advierte un punto de particular convergencia de las tradiciones apocalíptica y sapiencial. En efecto, afirma: “En el μυστήριον de 11:25-26, más que en otro lugar de Romanos 9-11, las tradiciones apocalíptica y sapiencial se unen y avanzan - y en este caso, concluyen - el argumento de Pablo”[52]. Continúa explicando que en estos versículos se da la revelación del misterio del sabio plan de Dios sobre el futuro escatológico. De este modo, afirma, el Apóstol, uniendo las perspectivas apocalíptica y sapiencial, cambia el enfoque de una exclusiva dependencia sobre la futura restauración escatológica, por la presente posibilidad de una significativa vida humana antes del final. Es más, en relación con ello, agrega Johnson: “Él revela el misterio en 11:25 con una profunda intención parenética: ἵνα μὴ ἦτε ἑαυτοῖς φρόνιμοι”[53]. En este sentido, la misión hacia los gentiles proclamada por San Pablo (11,13), recibe una urgencia presente debido al rol que ésta cumple en el designio apocalíptico de Dios por salvar a todos. En otras palabras, el tiempo antes del fin está lleno de una potencialidad

---

50 Cfr. *Ibidem*, 5. 174-175.

51 Cfr. Capítulo 1. Apartado 1.11.

52 *Ibidem*, 163: “In the μυστήριον of 11:25-26, more than anywhere in Romans 9-11, apocalyptic and wisdom traditions coalesce to advance - and in this case, conclude – Paul’s argument”.

53 *Ibidem*, 163: “He reveals the mystery at 11:25 for a profoundly parenetic purpose: ἵνα μὴ ἦτε ἑαυτοῖς φρόνιμοι”.

para alcanzar la ‘plenitud de los gentiles’, la cual una vez lograda, beneficiará a ‘todo Israel’ en cuanto que recibirá su definitiva salvación[54].

De lo anteriormente dicho, podemos concluir que Johnson encuentra en los vv. 25-26 los géneros literarios apocalíptico y sapiencial conjuntamente integrados.

1.2.10. Sandro Paolo Carbone

El autor dedica en su libro “*La Misericordia Universale di Dio in Rom 11,30-32*”[55] un capítulo para analizar ‘el género literario y la estructura de Rm 11,25-32’[56]. En efecto, como habíamos explicado en el capítulo anterior, Carbone manifiestaba que los vv. 30-32, objeto de su estudio, forman parte de una unidad literaria más amplia, es decir, los vv. 25-32, y por lo tanto, antes de iniciar el análisis de los vv. 30-32, expresaba claramente su intención de analizar la perícopa Rm 11,25-32: su delimitación, su *género literario* y su estructura[57]. Como podemos observar, nos encontramos, como en el capítulo anterior, nuevamente con una coincidencia de fines con Carbone. En este caso, se trata de la común intención de hallar un ‘género literario’ que encuadre la perícopa Rm 11,25-32. Además, el examen del autor cobra mayor interés para nuestro estudio, desde el momento que trata de englobar a *toda la perícopa bajo un solo género literario* a diferencia

54 Cfr. *Ibidem*, 163.

55 Cfr. CARBONE, S. P., *La misericordia universale di Dio in Rom 11,30-32*, Bologna 1991.

56 Cfr. *Ibidem*, 47-75: ‘Il genere letterario e la struttura di Rom 11,25-32'.

57 Cfr. *Ibidem*, 47.

de otros autores anteriormente analizados que hacían referencia solamente al género literario de alguno o algunos versículos de la perícopa. Por estos motivos, analizaremos más detenidamente el pensamiento de este autor.

Después de constatar la dificultad que los comentadores experimentan en reconocer un único género literario para la perícopa, Carbone da un primer paso aseverando que en Rm 11,25-32, así como en toda la sección Rm 9-11, nos encontramos frente a una 'argumentación' que ha comenzado en 9,6. Continúa señalando que si bien existen diversos géneros en la perícopa, es necesario encontrar un género literario que reúna a todos esos elementos[58]. En efecto, afirma:

> "Debemos encontrar un género literario que tenga cuenta no solamente de algunos aspectos de nuestra perícopa, sino de toda la perícopa en su conjunto. En efecto, junto a algunas argumentaciones teológicas, contenidas sobre todo en 28-32, tenemos exégesis bíblicas y argumentaciones midráshicas, sobre todo en 25-27. ¿Cómo se componen juntos todos estos elementos? En verdad en toda la sección 9-11 se tiene este peculiar tipo de argumentación midráshica que tiene paralelos más con la literatura judaica que con aquella helenística. Nosotros seguiremos esta pista en el buscar un *género literario unitario* que tenga cuenta lo más posible de todos los aspectos de los cc. 9-11. Encontraremos entonces en

---

58 Cfr. *Ibidem*, 49-51.

consecuencia también el *género literario unitario* de la perícopa 11,25-32 y podremos así encuadrarla armónicamente como conclusión de todo un largo tratamiento”[59].

De este modo Carbone presenta el proyecto que irá desarrollando a lo largo del capítulo. En una primera aproximación afirma que Rm 11,25-32 constituye una ‘argumentación’. Luego agrega que se trata de una ‘argumentación midráshica’. El motivo que da para hacer tal aseveración es que en Rm 9-11, como en ningún otro lado, tenemos una cantidad tan abundante de citaciones del Antiguo Testamento que se puede reconocer fácilmente que toda la argumentación está estructurada sobre estas citaciones[60].

Posteriormente, el autor presenta distintas clasificaciones del ‘midrash’ a los efectos de definir el tipo de midrash de la perícopa y de toda la sección Rm 9-11[61], y orienta su estudio hacia el ‘*midrash florilegio*’. La *definición* que da del mismo es la siguiente: “Consiste en el conectar una serie de textos bíblicos entorno a un tema determinado. Estos deben tener una palabra o un término en

---

59 *Ibidem*, 51: “Dobbiamo trovare un genere letterario che tenga conto non soltanto di alcuni aspetti della nostra pericope, ma di tutta la pericope nel suo insieme. Infatti, a fianco ad alcune argomentazioni teologiche, contenute soprattutto in 28-32, abbiamo esegesi bibliche e argomentazioni midrashiche, soprattutto in 25-27. Come si compongono insieme tutti questi elementi? In verità in tutta la sezione 9-11 si ha questo peculiare tipo di argomentazione midrashica che ha paralleli più con la letteratura giudaica che con quella ellenistica. Noi seguiremo questa pista nel cercare un genere letterario unitario che tenga conto il più possibile di tutti gli aspetti dei cc. 9-11. Troveremo quindi di conseguenza anche il genere letterario unitario della pericope 11,25-32 e riusciremo così ad inquadrarla armonicamente come conclusione di tutta una lunga trattazione”. La cursiva es nuestra.

60 Cfr. *Ibidem*, 51.

61 Cfr. *Ibidem*, 52-53.

común"[62]. Inmediatamente presenta algunas *características* de los florilegios: a) tienen una fuerte orientación escatológica y mesiánica; b) presentan el uso de una particular técnica de composición literaria que partiendo de una citación bíblica de base, explota palabras, frases, ideas de ella para construir, con la ayuda de otras citaciones heterogéneas, una propia argumentación, o para crear una figura nueva, aunque siempre presentando todas estas posibilidades como una interpretación de la Palabra divina; c) el uso de una particular exégesis filológica que se propone develar el sentido oculto y misterioso de las palabras de los antiguos profetas, recabándolo a partir de una reconstrucción forzada o retocada del texto sacro; d) el desarrollo de una particular técnica midráshica, que considerando la palabra de Dios como un *misterio* a interpretar, manifiesta en un lenguaje ordinario las realidades pensadas como vaticinadas de las palabras de alguna parte de la Biblia, palabras consideradas como ya cumplidas o por cumplirse todavía; e indica personas o épocas sobre las cuales la realidad de las palabras vaticinadas ya era cumplida o por cumplirse. Esta técnica tiene la finalidad de predecir el futuro emergente indicado en los presagios todavía incumplidos de las Palabras divinas y de afirmar la credibilidad de los presagios incumplidos identificando los hechos de aquellos cumplidos[63].

Luego de definir y caracterizar el 'midrash florilegio', el autor pasa a analizar si todo esto se cumple en Rm 9-11. Efectivamente, Carbone constata que la mayoría de las citas del Antiguo

---

62 *Ibidem*, 53: "Consiste nel connettere una serie di testi biblici intorno a un tema determinato. Questi devono avere una parola od un termine in comune".

63 Cfr. *Ibidem*, 59-61.

Testamento que se realizan en estos capítulos provienen del profeta Isaías (18 sobre un total de 43). Continúa afirmando que esto demuestra que nos encontramos frente a un 'midrash' con fuerte orientación escatológica, basado sobre todo en los profetas[64]. Además, comprueba que las otras características del 'midrash florilegio' se cumplen en Rm 9-11, por lo tanto finaliza afirmando lo siguiente: "...podemos concluir que el género literario de estos capítulos es una *argumentación midráshica de tipo florilegio*"[65].

A continuación Carbone se detiene a analizar el género literario de la perícopa 11,25-32 aplicando los principios explicados con anterioridad. En efecto, sostiene que el término 'misterio' (v. 25) constituye la *clave de lectura* que permite encontrar la unidad de la perícopa y su género literario específico. Además, continúa, también aquí se verifica aquella característica de la 'actualización de las profecías', es decir, la elaboración de 'misterios proféticos' que consisten en exégesis inspiradas cuya finalidad es hacer conocer las secretas disposiciones de Dios escondidas en las palabras del profeta y que consecuentemente, tienen la misión de arribar a nuevas revelaciones proféticas: es el caso que tenemos frente a nosotros, explica Carbone, ya que San Pablo combina dos citas de Isaías (59,20-21 y 27,9) donde da a conocer los planes secretos de Dios contenidos en las palabras del profeta, y las actualiza con una nueva revelación sobre la suerte de Israel[66]. Luego presenta un esquema de la perícopa[67], cuya intención es

64 Cfr. *Ibidem*, 61.

65 *Ibidem*, 65: "...possiamo concludere che il genere letterario di questi capitoli è un'argomentazione midrashica di tipo florilegio". La cursiva es nuestra.

66 Cfr. *Ibidem*, 65-66.

67 Cfr. *Ibidem*, 66.

evidenciar la unidad de desarrollo del pensamiento en los vv. 25-32, el cual es obtenido en base al género literario de la misma:

A) v. 25a:	Exhortación sapiencial a escuchar el misterio.
B) vv. 25b-26a:	Elaboración del misterio histórico-salvífico con nueva revelación acerca de la suerte de Israel.
C) vv. 26b-27:	Citación escriturística combinada que funda bíblicamente el misterio salvífico.
D) vv. 28-31:	Desarrollo de una argumentación que quiere probar la nueva revelación, con el hecho de mostrar la realización histórica del misterio salvífico que confirma la profecía y revela la mente de Dios.
E) v. 32:	Conclusión parcial y general sobre el misterio salvífico de la misericordia de Dios.

Posteriormente el autor concluye afirmando:

> "Los vv. 25-32 del capítulo 11 de la Carta a los Romanos adquieren una gran solidez y unidad temática y formal justamente a partir de la citación combinada de Is 59,20-21 + Is 27,9. Todos los temas desde este punto nacen y a este punto se refieren. Así tenemos en esta perícopa una

argumentación midráshica de tipo florilegio basada sobre el *raz*, o «revelación del misterio salvífico de Dios», según un esquema que diversas veces ya hemos encontrado:

- anticipación del tema en la elaboración del misterio
- citación combinada de Isaías de la cual se recaba el misterio
- *midrash* actualizador y explicativo basado sobre el esquema de Is 59-61”[68].

Como hemos señalado anteriormente, Carbone se había propuesto encontrar un *género literario unitario* que tuviese en cuenta no sólo algunos, sino todos los aspectos en su conjunto de la sección Rm 9-11, y en particular de la perícopa 11,25-32, para poder encuadrarlos dentro de un género literario globalizante[69]: el autor piensa que el género literario de la sección Rm 9-11 y de la perícopa 11,25-32 es aquel de la ‘*argumentación midráshica de tipo florilegio*’.

---

68 *Ibidem*, 68-69: “I vv. 25-32 del capitolo 11 della Lettera ai Romani acquistano una grande compattezza e unità tematica e formale proprio a partire dalla citazione combinata di Is 59,20-21 + Is 27,9. Tutti i temi da questo punto nascono e a questo punto si riferiscono. Così abbiamo in questa pericope un’argomentazione midrashica di tipo florilegio basato sul *raz*, o «svelamento del mistero salvifico di Dio», secondo uno schema che diverse volte abbiamo già trovato:

-anticipazione del tema nell’elaborazione del mistero

- citazione combinata di Isaia da cui si ricava il mistero

- *midrash* attualizzante ed esplicativo basato sullo schema di Is 59-61”. La cursiva es nuestra.

69 Cfr. supra nota 59.

1.2.11. Alain Gignac

El autor ha escrito un libro titulado "*Juifs et Chrétiens à l'école de Paul de Tarse. Enjeux identitaires et éthiques d'une lecture de Romains 9-11* "[70]. En el capítulo 12 del mismo titulado 'Parénesis: nada de orgullo en la elección'[71], afirma que en las secciones anteriores (9,6-11,15) la instrucción paulina se ha centrado, sobre todo, en el tema de la identidad de Israel. En esta nueva sección (Rm 11,16-32), la instrucción del Apóstol "...se sitúa en una *perspectiva resueltamente ética* - la dimensión propiamente horizontal de la elección dominará la argumentación"[72].

El autor distingue dos partes en esta sección: el ejemplo de los dos olivos (vv. 16-24)[73], y el misterio de Israel (vv. 25-32)[74]. Respecto a esta segunda parte, Gignac sostiene que se pueden reconocer tres etapas en la argumentación: a) los vv. 25-27: donde se advierte un *escenario apocalíptico*, en cuanto que el Apóstol revela un misterio (endurecimiento de Israel, plenitud de las naciones, restauración de Israel), y en cuanto que con las citas de Isaías remite al esquema de la rivalidad Israel-Naciones descripta en Is 59,12-63,7 aunque con características distintas[75]; b) los vv. 28-29: contienen dos perspectivas sobre la elección y muestran una *visión ética* en cuanto que los gentiles deben obrar un cambio en su

---

70 Cfr. GIGNAC, A., *Juifs et Chrétiens à l'école de Paul de Tarse. Enjeux identitaires et éthiques d'une lecture de Romains 9-11*, Montréal 1999.

71 Cfr. *Ibidem*, 235-253: 'Parénèse: pas d'orgueil dans l'élection'.

72 *Ibidem*, 235: "... se situe dans une perspective résolument éthique - la dimension proprement horizontale de l'élection dominera l'argumentation". La cursiva es nuestra.

73 Cfr. *Ibidem*, 236-243.

74 Cfr. *Ibidem*, 243-253.

75 Cfr. *Ibidem*, 247-248.

actitud negativa respecto a los judíos, y mostrar, más bien, una actitud de apertura benevolente, ya que Israel es elegido con carácter irrevocable[76] ; y c) los vv. 30-32: en los cuales se observa una especie de juego de báscula asociado a la misericordia divina[77].

Posteriormente Gignac confirma que San Pablo se mueve en una *perspectiva apocalíptica,* en cuanto que revela la realidad que vendrá, y también en una *perspectiva ética* ya que en Rm 11, 25-32, el Apóstol enseña que Judíos y Gentiles deben vivir sus diferencias no con espíritu de confrontación sino en la solidaridad. Finalmente, remata con una amonestación hacia los paganos: "Esta larga *parénesis* constituye especialmente para los paganos una advertencia: Israel sigue siendo el pueblo elegido y esto no se cuestionará, a pesar de su rechazo al Evangelio, de denegar la misericordia de Dios"[78].

De lo dicho anteriormente, podemos concluir que Gignac encuadra la perícopa bajo los géneros literarios de la *apocalíptica* y la *parénesis*.

1.2.12. Antonio Pitta

En su libro "*Lettera ai Romani*"[79], el autor trata explícitamente el tema del género literario de la perícopa cuando desarrolla el tema del 'misterio'[80]. En el capítulo anterior[81], habíamos visto que Pitta fija

---

76 Cfr. *Ibidem*, 248-249.

77 Cfr. *Ibidem*, 249-251.

78 *Ibidem*, 252: "Cette longue parénèse constitue spécialement pour les païens un avertissement: Israël demeure le peuple élu et il ne saurait être question, malgré son refus de l'évangile, de lui dénier la miséricorde de Dieu". La cursiva es nuestra.

79 Cfr. PITTA, A., *Lettera ai Romani*, Milano 2001[2].

80 Cfr. *Ibidem*, 392-405.

la extensión de la perícopa entre los vv. 25-36, es decir, abarcando la parte en prosa de los vv. 25-32 y la parte hímnica de los vv. 33-36. Recordamos esto porque tiene particular importancia a los efectos de fijar el género literario de los vv. 25-32. En efecto, el autor afirma que el género literario de la perícopa (11,25-36) es el *apocalíptico-sapiencial*[82], pero, mientras el género *apocalíptico* lo refiere a los vv. 25-36 en su totalidad, el género *sapiencial* de la perícopa lo atribuye, más bien, a la parte hímnica constituida por los vv. 33-36[83]. Pitta afirma claramente que estas dos partes tienen diverso género literario: "Aún reconociendo la *diversidad de los géneros entre estas dos partes*, no se dice que estén separadas..."[84].

El hecho de que toda la unidad 11,25-36 tenga el género apocalíptico, Pitta lo hace notar afirmando que el elemento característico de este género está dado por la presencia del verbo 'conocer'[85]. En este sentido, continúa, se entiende que no es casual que las dos partes sean introducidas por términos de 'conocimiento': "No quiero que ignoréis..." (v. 25), y "...el conocimiento de Dios..." (v. 33)[86].

De lo dicho anteriormente podemos deducir que el autor considera que Rm 11,25-32 pertenece al *género apocalíptico*.

---

81 Cfr. supra Capítulo 1, punto 1.17.

82 Cfr. *Ibidem*, 392-393.

83 Pitta afirma que el aspecto sapiencial de esta segunda parte se manifiesta más fuertemente en los tres interrogativos que realiza San Pablo en los vv. 34-35 introducidos por el pronombre interrogativo 'quién', cfr. *Ibidem*, 402.

84 *Ibidem*, 393: "Pur riconoscendo la diversità dei generi tra queste due parti, non è detto che siano separate...". La cursiva es nuestra.

85 Cfr. *Ibidem*, 393. El autor coloca diversos ejemplos de verbos usados en este tipo de género literario: 'revelar' (cfr. Rm 16,25.26); 'manifestar' (cfr. Col 1,26); 'conocer' (cfr. Ef 1,9; 3,3).

86 Cfr. *Ibidem*, 393.

1.3. Nuestra opinión

1.3.1. Un género literario principal: una exhortación a los cristianos-gentiles

Después de haber analizado el pensamiento de los distintos autores acerca del género literario de la perícopa Rm 11,25-32, nos parece oportuno dar nuestra opinión al respecto. Al comenzar el capítulo habíamos indicado que, a nuestro modo de ver, *no hay un único género literario* en la perícopa: no es posible encontrar puro un único género literario en ella. También señalamos que, no obstante esta realidad, considerábamos que hay un *género literario principal*, de fondo, que caracteriza, sobresale y da forma a la perícopa, y otros *géneros literarios secundarios*. Esto es lo que vamos a tratar de desarrollar al ofrecer nuestra opinión.

Mussner dedica en su libro "*Tratado sobre los Judíos*"[87] un punto para analizar la expresión 'Todo Israel se salvará (Rm 11,26)'[88]. Propone diversas preguntas inherentes a este versículo y una de ellas es: ¿*Por qué* da Pablo a conocer el 'misterio' de la salvación de 'todo Israel'? A lo cual responde:

> "Una primera respuesta a esta pregunta la suministra el mismo apóstol en el contexto inmediato de 11,25a: «para que no os tengáis por prudentes en vuestra propia opinión» (11,25b), es decir, para que no caviléis de

[87] Cfr. MUSSNER, F., *Tratado sobre los Judíos. Para el diálogo judeo-cristiano*, Salamanca 1983. Es la traducción castellana del original alemán *Traktat über die Juden,* München 1979.

[88] Cfr. *Ibidem*, 48-63.

manera autosuficiente y racionalista sobre posibles soluciones al problema que se os ocurran cuando sólo Dios puede dar la solución. Tal vez los destinatarios de la carta, las comunidades cristianas de Roma, le habían estado dando vueltas al tema del endurecimiento de Israel, lo que puede que las hubiera llevado a concebir ideas vanas de autojustificación que degenerarían en una postura de autosuficiencia frente a los judíos. El tema de la «presunción» aparece expresamente en el contexto de Rom 11: «... no te enorgullezcas poniéndote por encima de las ramas; y si te enorgulleces (recuerda que): no eres tú quien sostiene la raíz sino que la raíz te (sostiene) a ti». Y esa autosuficiencia de los cristianos provenientes del paganismo con respecto a Israel aparece ya anteriormente en 11,20b en la reconvención que les dirige el apóstol: «¡no te engrías, sino teme!». Por consiguiente da la impresión que Pablo dio a conocer el misterio de la salvación de «todo Israel» no sólo porque en la comunidad cristiana romana, compuesta en su mayoría de elementos de origen pagano, se debatía acerca del llamado endurecimiento de Israel y de su salvación final (cosa que ocurría en toda la iglesia primitiva como nos lo atestiguan los evangelios y los Hechos de los apóstoles), sino porque además creían que podían contemplar con desdén «el endurecimiento» de Israel. [...] El apóstol no sólo rechaza decididamente esta actitud sino que, a fin de poner coto a todas las especulaciones humanas, da a

conocer el «misterio» de la salvación escatológica y definitiva de todo Israel..."[89].

Nos hemos extendido en la citación porque nos parece de particular importancia. En efecto, pensamos que Mussner acierta en cuanto que da la 'clave de lectura' del texto mismo y, además, nos permite penetrar en el género literario de la perícopa.

A nuestro modo de ver, San Pablo da a conocer el misterio con una *eminente finalidad parenética o exhortativa*. En efecto, el Apóstol afirma: "Porque no quiero, hermanos, que ignoréis este misterio, *para que no presumáis de sabios*" (11,25a). La última parte de la frase es introducida por ἵνα que está cumpliendo la función de mostrar la finalidad por la cual se revela el misterio. En otras palabras, sin duda que hay una revelación que se realiza, pero en orden y con ocasión de un fin más importante y primario: el fin parenético. Si el Apóstol tuviese una intención sólo revelatoria, diría únicamente: "No quiero que ignoréis este misterio". Pero como la intención va más allá de lo contenutístico, introduce la otra frase de orden parenético que marca la finalidad por la que revela: "para que no presumáis de sabios" (11,25a). Wilckens hablaba de que aquí nos encontramos frente a una 'cima parenética' que parte desde 11,17, y pensamos que tenga razón[90]. En efecto, San Pablo que tiene una gran preocupación por los de su raza ya que han sido desgajados del olivo salvífico a causa de su incredulidad (11,20), también experimenta una preocupación análoga por los cristianos provenientes de la gentilidad, al constatar que también ellos corren

---

89 *Ibidem*, 58-59.

90 Cfr. WILCKENS, U., *o. c.*, 306,

el riesgo de ser desgajados a causa de su presunción. Por este motivo les hará sucesivas advertencias contra tal engreimiento al punto de confesarles "...que si no, también tú serás desgajado"(11,22): por eso les revela el misterio en esta cima parenética, es decir, para que no se frustre el plan salvífico de Dios en ellos a causa de su pecado de presunción[91].

Este fin parenético estará latente en toda la perícopa ya que toda la argumentación girará y se organizará en torno a tal fin. En efecto, los vv. 25-27, que es donde se revela el misterio y su justificación escriturística, tienen la finalidad de revelar el mismo para evitar el engreimiento de los cristianos[92]. Los vv. 28-29, por su parte, tienen

---

91 Cfr. también el comentario de PERETTO, E., *Ebrei e Cristiani a confronto nella lettura di Rom 9-11 di Bruno, il Certosino,* 715-716, en PERETTO, E., *Saggi di Patristica e di Filologia Biblica,* Roma 1997, 701-716, donde el autor afirma que en la figura del olivo prevalece el reclamo ético insistente sobre la gratuidad del injerto hecho a los gentiles en el olivo salvífico en lugar de las ramas talladas: esto implica la consiguiente necesidad de no jactarse ni mirar con desprecio a las ramas talladas para no ser también ellos cortados de este olivo al no saber reconocer que la salvación es puro don de Dios.

92 A este respecto, se puede consultar la obra de VARONE, F., *Inouïes les voies de la miséricorde. Avec un long regard sur Israël. Essai sur Rm 9-11*, Paris 1995, 105. Allí el autor hace notar acertadamente que la suficiencia contra los judíos conduce necesariamente a la incapacidad de percibir el 'misterio', que incluye una etapa ulterior (reintegración de Israel) del plan de Dios todavía no revelada. Esto es verdadero en cuanto que el engreimiento respecto a Israel no nos permite captar el 'misterio'. Posteriormente el autor agrega algunas expresiones con las que no estamos de acuerdo: "Tout au long de la chrétienté, c'est la suffisance méprisante des chrétiens qui a nourri sans cesse l'antisémitisme, ses violences et ses convoitises. Cette nourriture était d'autant plus riche que la suffisance chrétienne s'appuyait sur les dons de Dieu prétendument définitifs et desórmais tenus pour acquis par des Églises orgueilleuses, et que le mépris et ses violences se justifiaient dans l'histoire comme avant-goût des supplices éternels que Dieu réservait à ce peuple rebelle et déicide". Nos extendimos en esta última cita porque nos parece que generaliza en exceso y le falta un poco de mesura y equilibrio en sus afirmaciones. En este sentido, se puede consultar un artículo de AYÁN, J. J., *Otra alianza rige ahora. El diálogo entre un judío y un cristiano en el siglo II*, en "Com" 17 (1995) 239-249, donde el autor aborda el tema del 'antisemitismo cristiano' constatando que nuestra época parece dominada de un cierto gusto por frases publicitarias y muy poco amigas del análisis riguroso, lo que puede alejarla de la verdad. Luego da una serie de 'propuestas' para evitar generalizaciones a propósito de la época patrística. Algo análogo realiza en su artículo DAHAN, G., *Los teólogos de la Edad Media y el judaísmo*, en "Com" 17 (1995) 250-

la función de explicarles a los cristianos que no se deben engreír respecto a los judíos ya que si bien estos son enemigos del evangelio y esto ha sido en beneficio de ellos, no obstante, los judíos siguen siendo amados por Dios a causa de sus padres ya que los dones y la vocación son irrevocables. Los vv. 30-31, también continúan en esta línea parenética ya que en ellos San Pablo explica a los cristianos de Roma que así como los judíos al presente son rebeldes, también lo han sido ellos con anterioridad, y por lo tanto, no hay motivo para engreírse. Finalmente, el v. 32, pone el gran principio de que Dios ha encerrado a todos los hombres, judíos y gentiles, en la rebeldía para usar con todos de misericordia: es el principio de la misericordia divina universal que tiene la misión de hacer comprender que absolutamente nadie puede engreírse ya que Dios ha usado de misericordia con todos. Por lo tanto, también este versículo se mantiene y remata esta línea parenética. En pocas palabras, San Pablo revela el misterio con un fin parenético y luego sigue argumentando y dando motivos desde

263: el autor constata que la realidad en la edad media es múltiple, con matices, con variantes y con actitudes cambiantes: por un lado, se da el diálogo entre los intelectuales judíos y cristianos, el intercambio, la relación amistosa y fraterna , las dificultades superadas, la verdad buscada en común, el sentimiento de una identidad y de una proximidad. Por otro lado, también se da la confrontación, la ruptura, la violencia, la polémica. Y esta actitud dual, continúa el autor, se da tanto en los intelectuales como en el pueblo. Esto nos lleva a reflexionar sobre aquellos que, como teólogos, tenemos en la actualidad la responsabilidad de iluminar a los demás desde la teología, en cuanto que debemos ser muy cuidadosos en las afirmaciones para no crear más confusión de la existente en un tema tan delicado, teniendo en cuenta también que los desvíos en varios casos fueron recíprocos. En este sentido, nos parece que la actitud que se debe promover es una profunda y sincera reconciliación entre judíos y cristianos. A esto se refería en su trabajo RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret. Su relación y su misión según el Catecismo de la Iglesia católica de 1992**, en "Com" 17 (1995) 216-228. A tal efecto afirmaba: "...los judíos y los cristianos deben aceptarse los unos a los otros en una *profunda reconciliación interna*, no dejando a un lado su fe ni tampoco negándola, sino a partir de la profundidad misma de la fe. En su reconciliación recíproca deben ser para el mundo una fuerza de paz" (pp. 227-228). La cursiva es nuestra.

este fin parenético. El Apóstol, al modo de los profetas del Antiguo Testamento[93], no sólo es un *vocero* que anuncia el Mesías sino que, como *pastor* también corrige al pueblo de los pecados que ponen en riesgo su salvación, en este caso, el engreimiento.

Quisiéramos agregar que si bien consideramos que la perícopa Rm 11,25-32 pertenece a la parte doctrinal de la carta, no nos deja de llamar la atención el hecho que prácticamente con ella concluye esta parte y comienza la parte moral o parenética de la misma (12,1-15,13), es decir, hace las veces de nexo entre ambas y recoge, al mismo tiempo, elementos doctrinales y parenéticos, aunque ya contenga un fin parenético en sí misma. La impresión que nos da es que como si San Pablo no considerara bien dispuestos a los cristianos-gentiles para enseñarles cómo construir la vida moral, si no quitase primero el obstáculo de la arrogancia o el engreimiento que impide el desarrollo normal de la vida cristiana. Esta lucha contra el engreimiento gentil será una constante en el vida del Apóstol (cfr. 1 Co 4,6-8).

1.3.2. Varios géneros literarios secundarios

Según todo lo que hemos dicho anteriormente, se desprende que el *género literario principal* de la perícopa es el de la *exhortación o parénesis*[94]. Pero también hemos señalado que reconocemos en la

---

93 Cfr. EVANS, C. A., *Paul and the Hermeneutics of "True Prophecy": A Study of Romans 9-11*, en "Bib" 65 (1984) 560-570. El autor resalta muy bien la actividad del Apóstol en cuanto profeta poniéndola en continuidad con los antiguos profetas. Se puede consultar también PETRINO, J. D., *Dios nos habla. Introducción General a la Sagrada Escritura*, Buenos Aires 1993, 226-227.

94 Cfr. DE TUYA, M., *Hermenéutica bíblica*, 25-29, en DE TUYA, M. - SALGUERO, J., *Introducción a la Biblia, II,* Madrid 1967, 1-172. El autor explica las

perícopa la existencia de otros *géneros literarios secundarios*. Ya hemos afirmado que ciertamente existe una finalidad revelatoria. De lo que se sigue que es necesario reconocer la presencia del *género literario apocalíptico*[95]. En este sentido, nos parece oportuno recordar las palabras de Wilckens:

> "Pablo se encuentra ahí en el contexto de tradición de la profecía cristiana primitiva. Al igual que los videntes apocalípticos, también a los profetas cristianos primitivos se descubrirán acontecimientos especiales en su ámbito de realidad escatológica, que ellos comunican a su vez a los hermanos en la comunidad"[96].

Siguiendo esta línea de pensamiento, podemos reconocer también la presencia del *género literario escatológico*, en cuanto

---

características del género literario profético y luego da un elenco de 'géneros literarios' que usa el profeta para expresar sus revelaciones: el oráculo, la *exhortación o parénesis*, la hipérbole, etc. Una clasificación similar a la anterior es puesta de manifiesto por MANNUCCI, V., *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción General a la Sagrada Escritura*, Brescia 1997[5], 88-91. Más recientemente, TÁBET, M. A., *Introducción General a la Biblia*, Madrid 2003, 200-201, señala las distintas formas literarias usadas por los profetas. También se puede consultar SICRE, J. L., *Profetismo en Israel*, Navarra 2003, 154-167.

[95] La presencia de este tipo de género nos parece real e incuestionable desde el momento que hay una intención revelatoria. No obstante, también nos parece verdadero que este género no está presente con todas sus características: presencia de persecuciones, visiones, personajes elevados al cielo para recibir revelaciones, presencia de ángeles intermediarios, etc, tal como se entiende en la concepción tradicional de la apocalíptica, cfr. DE TUYA, M., *o. c.*, 29-31; ZIMMERMANN, H., *Metodología del Nuovo Testamento*, Torino 1971, 123-125; PETRINO, J. D., *o. c.*, 232-233; TÁBET, M. A., *o.c.*, 203. Para un estudio más detallado se puede ver ASURMENDI, J. M., *Daniel y la Apocalíptica*, 521-542, en AA.VV., *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, Navarra 2003[2], 479-542, donde el autor explica largamente las características del género apocalíptico.

[96] WILCKENS, U., *o. c.*, 309.

que San Pablo intenta describir los hechos finales y definitivos de la historia[97].

No podemos dejar de reconocer que también hallamos en la perícopa el *género literario del midrash tipo florilegio* que señalaba Carbone. En efecto, en Rm 11,26b-27 contiene dos citas del profeta Isaías (59,20-21 y 27,9) que reúnen las características que indicaba el autor: hay una serie de textos conectados en torno a un tema común, tienen una fuerte orientación mesiánica y escatológica, sentido actualizador de las palabras del profeta retocando el texto sagrado, intención de convalidar las profecías y predecir el futuro a partir de ellas, etc[98]. No obstante se reúnan las características de este género literario, de todos modos no nos parece, de acuerdo al desarrollo que hemos realizado, que éste sea el *género literario* que agrupe todos los elementos de la perícopa, como era la intención de Carbone.

Respecto al *género literario de la diatriba*, nos sentimos inclinados a afirmar que no encontramos en la perícopa rasgos característicos de ella[99]. Pensamos que falta la vivacidad que es propia de este género como ocurre en 9,19-21; 9,30-33; 10,14-21 u 11,1-24. No hay preguntas retóricas o construcciones del tipo: "¿Qué diremos pues? ¿Que hay injusticia en Dios? ¡De ningún modo!" (9,14); etc. Pitta describe el estilo de la diatriba caracterizándolo con preguntas, respuestas breves y las objeciones

---

97 Cfr. FLOR SERRANO, G. - ALONSO SCHÖKEL, L. (col.), *Diccionario de la ciencia bíblica*, Estella 2000[2], 46.

98 Cfr. CARBONE, S. P., *o. c.*, 53-61.

99 Respecto a las características de la diatriba, compartimos la concepción de FITZMYER, J. A., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1999, 130-131, quien no considera a la perícopa 11,25-32 dentro del género de la diatriba.

posibles que hacen más vivaz el diálogo[100]. Estos elementos nos parece que no están presentes en la perícopa. Por su parte, Getty afirmaba que la frase: "No quiero que ignoréis..." es una fórmula estereotipada que forma parte del *estilo diatríbico* del Apóstol[101]. En nuestra opinión, pensamos que más que estilo diatríbico, corresponda al estilo de la *exhortación sapiencial*[102]. De todos modos, dejamos abierto el debate sobre este género literario según aquello que afirmaba Fitzmyer: "El debate sobre el uso por parte de Pablo de las formas de la diatriba permanece todavía abierto"[103].

Finalmente, queremos hacer una observación de *orden metodológico*. Nos permitimos hacer una analogía con el Capítulo 1. Allí tuvimos oportunidad de considerar en la 'Reflexión teológica'[104] que si bien es preciso reconocer un modelo retórico en la perícopa, también es necesario no caer en una excesiva rigidez como si el Apóstol hubiera estudiado en una escuela de retórica y aplicara un esquema preestablecido con rigurosidad. De manera análoga, nos parece que a veces, en el deseo de buscar un género literario para la perícopa, se han aplicado esquemas forzados que no han permitido establecer el género correspondiente con claridad acarreando dificultades y oscureciendo la cuestión. Pensamos que

---

100 Cfr. PITTA, A., *o. c.*, 562.

101 Cfr. GETTY, M. A., *o. c.*, 458. Cfr supra nota 46.

102 En este sentido, se puede hablar de 'exhortación' o también de 'discurso sapiencial' donde hay una exhortación pública a ser sabios de modo semejante a cómo se realizaba en los libros sapienciales del Antiguo Testamento, cuando la misma Sabiduría personificada realizaba tal exhortación. Modelos paradigmáticos de estos discursos son los que aparecen en Pr 1-9, cfr. TÁBET, M. A., *Introducción al Antiguo Testamento. Libros poéticos y sapienciales*, Madrid 2007, 47. También se puede consultar ASENCIO, V. M., *Libros sapienciales y otros escritos*, Navarra 2002[4], 71; CARBONE, S. P., *o. c.*, 69.

103 FITZMYER, J. A., *o. c.*, 130: "Il dibattito sull'uso da parte di Paolo delle forme della diatriba resta tuttora aperto".

104 Cfr. Capítulo 1, nota 131.

para hallar el género literario de un texto, es necesario, antes de aplicarle un esquema predeterminado, leerlo sin aprensión a los efectos de poder descubrir cuál sea el género correspondiente. Esto no quiere decir que propongamos renunciar al conocimiento del contexto, ni de la literatura intertestamentaria, etc., sino de privilegiar la lectura del texto en sí mismo, para que esto nos permita reconocer con claridad el género al que pertenece el pasaje en cuestión, sin introducir elementos extraños al mismo que puedan desvirtuar la intención del hagiógrafo al escribir.

2. Relación de la perícopa con otros escritos paulinos

En la 'introducción' del capítulo expusimos nuestra intención de que, luego de haber analizado el género literario de la perícopa, la relacionaríamos con otros escritos paulinos a los efectos de poseer una mejor comprensión del género literario de la misma y, además, para gozar de un mayor conocimiento acerca del modo de pensar y de los sentimientos del Apóstol hacia los de su raza. Esto nos traería aparejado, a su vez, una más plena inteligencia sobre la suerte de Israel en el plan de Dios. En este sentido, teniendo en cuenta que Rm 9-11, y particularmente la perícopa Rm 11,25-32, es la elaboración más madura y extensa sobre la posición histórico-salvífica de Israel, investigaremos los textos anteriores al mismo para ver los distintos momentos del pensamiento de San Pablo y, además, para tener una visión más amplia sobre el tema de la salvación de Israel. Al mismo tiempo, observaremos si sus escritos pueden dar lugar a que el Apóstol sea calificado como antihebreo o no, o como causante del antihebraísmo.

Para cumplir con estos objetivos pensamos que sea necesario realizar algunas precisiones de *orden metodológico*. Antes que nada, estudiaremos las cartas del Apóstol que están en relación más directa con el tema. En este sentido, restringiremos nuestro estudio solamente a Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Filipenses y 1 Tesalonicenses[105]. Respecto a la segunda carta a los Corintios, no entraremos aquí en la controversia de si se trata de una carta o varias, ya que no es éste el lugar para tal debate debido a la especificidad de nuestro trabajo. Por lo tanto, y a los efectos de una mayor simplificación, la consideraremos como una sola carta[106].

---

105 Las cartas mencionadas, más la carta a Filemón, pertenecen al grupo que algunos autores consideran como ‘cartas auténticas’ de San Pablo, distinguiéndolas de aquellas que no lo son. Sobre este tema se puede ver BOVER, J. M., *Teología de San Pablo*, Madrid 1967[4]. BORNKAMM, G., *Pablo de Tarso*, Salamanca 1979, 307-311; FEDERICI, T., *Ebrei ed ebraismo nelle lettere di Paolo*, 44-45, en AA. VV., *Ebrei ed ebraismo nel Nuovo Testamento, 3*, Roma 1990, 43-95; PENNA, R., *Evoluzione dell'atteggiamento di Paolo verso gli ebrei,* 333, en IDEM, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Milano 1991, 332-366; GETTY, M. A., *Paolo e i suoi scritti*, 665, en AA. VV., *Introduzione generale allo studio della Bibbia*, Brescia 1996, 664-767; SACCHI, A. e Collaboratori, *Lettere paoline e altre lettere*, Torino 1996, 85; BALLARINI, L., *Paolo e il dialogo Chiesa-Israele. Proposta di un cammino esegetico*, Bologna 1997, 17; SÁNCHEZ BOSCH, J., *Scritti paolini*, Brescia 2001, 17. 43; BROWN, R. E., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 2001, 588. 593. Dentro de los autores apenas citados, hay diversidad de opiniones respecto a cuáles son las cartas auténticas y cuáles no. Además, algunos de ellos hacen notar que el tema sobre la autenticidad o no del resto de las cartas, sigue siendo un tema donde los estudiosos aún no se han puesto de acuerdo. Hemos citado solamente algunas obras de la vasta bibliografía que hay al respecto.

106 El problema sobre la segunda carta a los Corintios, no se refiere a la autenticidad paulina de la misma, sino más bien, a si se trata de una o es el ensamble de varias cartas que el Apóstol dirigió a tal comunidad. A continuación indicamos algunos autores que tratan detalladamente el tema. Cfr. WIKENHAUSER, A. - SCHMID, J., *Introducción al Nuevo Testamento*, Barcelona 1978[3], 660-674; BORNKAMM, G., *Pablo de Tarso*, Salamanca 1979, 307-310; PENNA, R., *o. c.*, 333; SACCHI, A. e Collaboratori, *o. c.* 125-127; BROWN, R. E., *o. c.*, 717-731; SÁNCHEZ BOSCH, J., *o. c.*, 202-205; DE LA SERNA, E., *Segunda carta a los Corintios*, 859-860, en AA. VV., *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, Navarra 2003, 859-894.

Respecto al orden cronológico de las cartas, hay diversidad de opiniones[107] sobre el mismo aunque el mayor problema, según algunos autores, se plantearía respecto a la carta a los Filipenses, escrita durante la 'cautividad', en cuanto que, habría dificultades para fijar con precisión la fecha de su composición. En nuestra opinión, es ulterior a la carta a los Romanos, y, en este sentido, deberíamos tratarla con posterioridad a la misma. Pero, debido a que ella tiene una finalidad más específica que Romanos y, además, ésta última aborda el tema sobre la salvación de Israel en modo más extenso y maduro, en orden a la exposición de las cartas, trataremos al final la carta a los Romanos y, su similar en cuanto a la temática, dirigida a los Gálatas. Por lo tanto, el orden que seguiremos es el siguiente: 1 Tesalonicenses, 1 Corintios, 2 Corintios, Filipenses, Gálatas y Romanos.

Por otra parte, analizaremos una cantidad limitada de textos respecto a todos los que proponen los estudiosos. De todos modos, hemos elegido aquellos pasajes que nos parecen son necesarios para cumplir nuestros fines y que, además, nos ayuden, de alguna manera, a resolver las dificultades que se puedan originar con otros textos que presenten una problemática similar.

También queremos destacar que nos serviremos del libro de los *Hechos de los Apóstoles* ya que ofrece información complementaria a las cartas que nos resultará de gran utilidad[108].

---

107 Cfr. BOVER, J. M., *o.c.*, Madrid 1967[4], 3-12; FEDERICI, T., *o. c.*, 44-45; PENNA, R., *o. c.*, 333; BALLARINI, L., *o. c.*, 17-18; SACCHI, A. e Collaboratori, *o. c.*, 85; SÁNCHEZ BOSCH, J., *o. c.*, 54-57.

108 También aquí los autores opinan diversamente ya que algunos prefieren dejarlo de lado por no tratarse de documentos paulinos de 'primera mano', cfr. PENNA, R., *o. c.*, 333; mientras que otros estiman tal libro como una fuente válida y necesaria de información, cfr. BALLARINI, L., *o. c.*, 42-43; o también quienes observan que en los

Además, incluiremos dentro de las distintas *opiniones teológicas*, el documento emanado de la Pontificia Comisión Bíblica sobre "*El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*"[109], debido a que tiene un apartado especial donde trata el tema que nos interesa.

Finalmente, cuando sea oportuno incorporaremos la opinión de autores hebreos para obtener una visión más amplia del tema.

2.1. Premisa

Antes de comenzar con el análisis de los distintos textos, nos parece *oportuno y necesario* exponer algo que pensamos sea de fundamental importancia para comprender más acabadamente cada texto del Apóstol y el desarrollo que haremos a continuación. Decimos ante todo que sea *oportuno*, porque debemos colocar esta 'premisa' antes del análisis de los pasajes en cuestión para que sirva como trasfondo a cada uno de ellos. Además, pensamos que sea también *necesario* realizar esta 'premisa', porque de no ser así, consideramos que el trabajo se limite a un solo 'explicar' los textos en cuestión sin ofrecer algo 'de fondo' que esté *en la base de cada escrito y que lo haga más inteligible*. En realidad, creemos que es

---

últimos decenios aumenta la tendencia a atribuir a San Lucas valor histórico no sólo en la práctica sino también en la teoría, cfr. SÁNCHEZ BOSCH, J., *o. c.*, 17-18. Por su parte, hay autores que no sólo le dan valor histórico, sino que además no dudan de la probidad historiográfica de San Lucas, autor del libro, cfr. DE SOBRINO, J. A., S.I., *Así fue la Iglesia primitiva. Vida informativa de los Apóstoles*, Madrid 1986, 4-7. Nosotros adherimos a esta última opinión, y lo usaremos como documento histórico. De todos modos, un resumen de todas estas tendencias se puede encontrar en RODRÍGUEZ CARMONA, A., *La obra de Lucas*, 311-319, en AGUIRRE MONASTERIO, R.- RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Navarra 2003[7], 277-388.

109 Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Ciudad del Vaticano 2001.

necesario hacer las dos cosas: explicar el texto concreto pero sin olvidar lo que está por detrás de él y que da la explicación última al mismo. En este sentido, pensamos que sólo así podremos valorar cada escrito en su justa medida. Esta intuición que acabamos de manifestar, la hemos tomado de Mussner, a quien nos remitimos, el cual dedica un largo capítulo para explicar las relaciones entre 'Pablo e Israel'[110]. Allí se pregunta si San Pablo es el culpable del antijudaísmo en la Iglesia y en la teología, a lo cual va a responder que podría dar la impresión de que él haya preparado el terreno teológico al antijudaísmo cristiano, especialmente con sus doctrinas acerca de la ley y la justificación, ya que parece que de las mismas se deduce que el judaísmo queda eliminado para siempre y de manera definitiva[111]. Luego de este planteo inicial, Mussner afirma que el Apóstol se encontró delante de una 'alternativa' que ponía en juego el fundamental tema de la justificación, es decir, de la salvación escatológica del hombre: ¿De dónde procede esta justificación? ¿De la ley, como afirman los judíos hasta hoy, o de Cristo, el Mesías, el Hijo de Dios crucificado y resucitado?[112]. Continúa explicando que esta alternativa la formuló el Apóstol de forma breve y concisa en Ga 2,21: "Pues si la justificación viniera por la ley, Cristo habría muerto en vano". El motivo por el cual San Pablo se encontró ante esta alternativa, explica el autor, se deduce claramente de los textos donde el Apóstol usa las frases preposicionales 'en mí' y 'por mí'[113], y sobre todo esta última, donde

---

110 MUSSNER, F., *o. c.*, 195-221.

111 Cfr. *Ibidem*, 195.

112 Cfr. *Ibidem*, 196.

113 Mussner cita Ga 2, 19-20: "Pues por la ley yo he muerto a la ley a fin de vivir para Dios. Estoy crucificado con Cristo. Y vivo, ya no yo, sino que Cristo vive *en mí*. Y

aparece el concepto de vicariedad y expiación procedente del Antiguo Testamento y que hace entender la alternativa ante la cual se encontraba San Pablo: o la salvación viene por la ley o por la fe en el Cristo crucificado y resucitado. De este modo, el Apóstol ha descubierto que hay una *nueva y más estrecha unión* que le permite al hombre participar de Dios por medio de su Hijo aparecido en carne[114]. Luego Mussner concluye:

> "El nuevo principio de esta participación es la fe, que ha suprimido/substituido para los cristianos al antiguo principio de la ley que unía al judío con Dios. Gál 2,19-21 confirma este punto de vista. Según Pablo la ley, como camino de salvación, ha quedado superada por la muerte de reparación vicaria de Cristo. Si no, Cristo habría muerto «en vano» y la ley seguiría siendo la única instancia salvífica o, por lo menos, una «instancia concomitante». La vía hacia la salvación escatológica - así lo reconoce el apóstol - es, de manera exclusiva, la fe en Cristo «que fue entregado por nuestras transgresiones y resucitado por nuestra justificación» (Rom 4,25)"[115].

Por otra parte, continúa el autor, el hecho de que San Pablo frente a la alternativa, salvación por la ley o salvación por Jesucristo, se haya decidido por la segunda, depende de que para

---

lo que [aún] ahora vivo en la carne [lo] vivo por la fe en el Hijo de Dios que me amó y se entregó *por mí*"; y también cita 1 Co 15,3-5, donde aparece la expresión: "Cristo murió *por nuestros pecados* conforme a las Escrituras...", cfr. *Ibidem*, 197.

114 Cfr. *Ibidem*, 197-198.

115 *Ibidem*, 198.

él Cristo no era una persona cualquiera, sino el Mesías prometido a Israel. Posteriormente, se pregunta el autor, ¿cómo llegó San Pablo a esta convicción? Ciertamente que no fue la predicación cristiana, sino la 'experiencia de Damasco' de cuya autenticidad no podemos dudar: de la misma da testimonio tres veces el libro de los Hechos y el mismo San Pablo hace referencia a ella en diversas oportunidades (1 Co 9,1; 15,8; Ga 1,15 y ss)[116]. Luego agrega:

> "En ese acontecimiento hay que buscar el origen de su predicación y de su misión. «Os comunico, hermanos, que el evangelio predicado por mí no lo es al modo humano pues tampoco lo he recibido ni aprendido de ser humano, pues por una revelación de Jesucristo» (Gál 1,11s). [...] Desde ese momento Pablo supo que Jesús de Nazaret era el Mesías prometido, la «esperanza de Israel»"[117].

Ahora bien, uniendo estos dos elementos, justificación por la fe en Cristo y experiencia de Damasco, vemos que tienen una fundamental importancia en San Pablo. En efecto, él, que deseoso de alcanzar la justificación, había experimentado la inutilidad de la ley para conferirla (Ga 3,11.21)[118], y que habiéndola encontrado en Jesucristo con, además, una certificación divina por medio de la manifestación de Damasco de la cual no puede dudar, todo esto se convertirá en el centro de su vida a lo cual no se podrá ni se querrá sustraer. En este sentido, pensamos que en el Apóstol se dan dos

---

116 Cfr. *Ibidem*, 199.

117 *Ibidem*, 200.

118 Cuando analicemos Ga 4,21-31, daremos 'algunos' elementos más sobre el tema de la ley y la justificación por la fe.

realidades inseparables: *una objetiva y otra subjetiva*. En efecto, hay en él una *realidad objetiva*: necesidad de la justificación y salvación por Jesucristo que ha recibido por revelación directa de Dios, de la cual él está convencido que debe transmitir; y, además, *una realidad subjetiva*: su convicción de que no hay salvación posible de otro modo, ya que él mismo 'experimentó' la imposibilidad de que la ley lo pudiese justificar; realidades ambas que lo llevarán a exponer y transmitir 'su evangelio' y defenderlo, a su vez, de todo aquello que pretenda desvirtuar o contradecir estas realidades incuestionables, sin que esto signifique alimentar animosidad o ir contra hombre alguno, ya sea judío o gentil. Antes bien, por el contrario, trataba de predicar y defender aquello de lo cual estaba convencido, porque sabía que lo que había recibido era una verdad salvífica universal, es decir, una verdad benéfica aún para sus contradictores. Por lo tanto, pensamos que no se puede acusar de antijudío a San Pablo ya que él solo pretendía presentar aquella verdad objetiva que 'en conciencia' tenía que transmitir. Como así tampoco se puede dudar del amor hacia su pueblo por el cual 'desearía él mismo ser separado de Cristo' (Rm 9,3). Estos conceptos expuestos son lo que hemos dado en llamar '*premisa*', ya que pensamos que son la razón de fondo y están latentes, en la base de cada escrito del Apóstol, porque, justamente, están al inicio de su vocación apostólica.

A modo de ejemplo, queremos decir que estos conceptos estarán latentes en la 1 Ts 2,14-16 por cuanto que los judíos no le permitían predicar su evangelio a los gentiles para que se salven; estarán presentes en la 1 Co 1,22-24 haciendo entender que la verdadera sabiduría y fuerza de Dios están en Cristo crucificado;

también estarán presentes en 2 Co 3,4 - 4,6 explicando la superioridad del ministerio de Cristo sobre aquel proveniente de la ley de Moisés; estarán presentes cuando aparezcan los ‘judaizantes’ tratando de desvirtuar el evangelio que él predica (2 Co 11,22 - 12,10 y Flp 3,2-5) o cuando tiene que explicar la superioridad de la Nueva Alianza sobre la Antigua (Ga 4,21-31); finalmente también estarán presentes cuando explique detallada y sistemáticamente el plan de Dios sobre Israel en Rm 9-11.

No queríamos dejar de esbozar estas ideas, que luego serán desarrolladas más ampliamente, por cuanto nos parecen de particular importancia para lograr una *lectura más unitaria* de los diversos textos a analizar. Presentada esta ‘premisa’, pasamos, ahora, al análisis de los distintos textos del Apóstol.

2.2. Primera carta a los Tesalonicenses

En este primer escrito paulino, se hace referencia a los hebreos en una sola oportunidad: *2, 14-16*. Se trata de un texto muy fuerte donde San Pablo hace una serie de acusaciones contra los judíos que parecen tener un carácter definitivo de condenación. Debido a la importancia del mismo y a su aspecto polémico, trataremos de analizarlo detenidamente. Transcribimos el pasaje[119]:

> “14 Porque vosotros, hermanos, habéis seguido el ejemplo de las iglesias de Dios que están en Judea, en

[119] El texto de la Sagrada Escritura que citaremos desde ahora en adelante en este capítulo es el de la BIBLIA DE JERUSALÉN, *Nueva edición revisada y aumentada*, Bilbao 1998.

> Cristo Jesús, pues también vosotros habéis sufrido de vuestros compatriotas las mismas cosas que ellos de parte de los judíos; [15] éstos son los que dieron muerte al Señor y a los profetas y los que nos han perseguido a nosotros; no agradan a Dios y son enemigos de todos los hombres, [16] impidiéndonos predicar a los gentiles para que se salven; así van colmando constantemente la medida de sus pecados; pero la ira descargó sobre ellos con vehemencia".

Debido a la dureza del pasaje, algunas veces se ha pensado que no se tratase de un texto auténticamente paulino sino de una interpolación. Brown resume muy bien los argumentos 'en contra' y 'a favor' de la paternidad paulina del escrito. En primer lugar, expone los argumentos 'en contra': a) la afirmación de que los judíos 'son enemigos de todos los hombres' no es el estilo del Apóstol; b) la afirmación de que los judíos 'colman la medida de sus pecados' y que 'la ira divina ha llegado hasta el extremo' contradice Rm 11,25-26 donde se afirma que 'todo Israel será salvado'. Por otra parte, respecto a los argumentos 'a favor' de la autenticidad paulina del texto declara: a) está contenido en todos los manuscritos; b) también en 2 Co 11,24, San Pablo habla en modo hostil de los judíos como perseguidores, pero en la polémica suele usar términos hiperbólicos; c) en Rm (2,5; 3,5-6; 4,15; 11,25) el Apóstol habla de la ira de Dios contra los judíos; por eso la

esperanza de la salvación de su pueblo no le impide de recordar también la reprobación divina a causa de su pecado[120].

Nos parece que los argumentos ‘a favor’ de la autenticidad tienen más peso que los otros. En efecto, el hecho de que el pasaje se encuentre en todos los manuscritos es un argumento muy fuerte en favor de la autenticidad. Además, la ‘pretendida contradicción’ entre 1 Ts 2,14-16 y Rm 11,25-26 tampoco a nosotros nos parece existente por cuanto la amenaza de la ira de Dios sobre Israel no excluye una reconciliación posterior. Por estos motivos, nos inclinamos por la autenticidad paulina del escrito.

Comenzando ya con el análisis del texto, debemos ubicarlo en su contexto para darle su justo valor y dimensión sin desconocer su legitimidad[121]. En este sentido, y antes de analizar de manera más pormenorizada las distintas acusaciones que realiza San Pablo, quisiéramos realizar algunas *apreciaciones de carácter general*: a) el Apóstol no podía tener en la mira la comunidad judía en cuanto tal por el hecho de que, mientras él escribía, la Iglesia cristiana todavía estaba compuesta preponderantemente de hebreos; b) no todos los hebreos que habían rechazado el Evangelio obstaculizaban a San Pablo y en mala conciencia; c) el gran mundo de la diáspora judía (en Babilonia, Egipto y varios centros de la cuenca del Mediterráneo) todavía no habían entrado en contacto

---

[120] Cfr. BROWN, R. E., *o. c.*, 620.

[121] Lea Sestieri alude a 1 Ts 2,15-16, entre otros textos, enfoques teológicos y acontecimientos, como a algo que afortunadamente desde *Nostra Aetate nº 4* en adelante han sido superados y dejados de lado por la Iglesia Católica haciendo posible, de este modo, una relación respetuosa con los hebreos, cfr. LEA SESTIERI, *Sviluppi nelle relazioni ebraico-cristiane*, 201-202, en IDEM, *Ebraismo e cristianesimo. Percorsi di mutua comprensione*, Milano 2000, 201-224. Por nuestra parte, insistimos en que es preciso saber valorar el texto en su justa medida sin renunciar a él.

con el Evangelio[122]. Estos argumentos nos permiten afirmar, en una primera aproximación, que el texto no trata de polemizar con la comunidad hebraica en cuanto tal, ni que las acusaciones se refieran a toda ella en su conjunto sino, más bien, a un grupo determinado y reducido de la misma.

Viniendo ahora a un análisis más detallado del pasaje, podemos dividir el texto en seis acusaciones y una conclusión doble que se sigue como consecuencia de las precedentes acusaciones[123]:

a) los judíos han hecho sufrir a las Iglesias de Dios que están en Judea en Cristo Jesús (2,14);

b) han matado el Señor Jesús y los profetas (2,15a);

c) lo han perseguido a San Pablo (2,15b);

d) no agradan a Dios (2,15c);

e) son enemigos de todos los hombres (2,15d);

f) impiden al Apóstol de predicar a los gentiles para que se salven (2,16a).

A estas seis acusaciones sigue una doble conclusión: ‘colman siempre la medida de sus pecados’ (2,16b) y ‘la ira llegó sobre ellos hasta el colmo’ (2,16c).

Respecto a la primera acusación, es decir, los sufrimientos infligidos a los cristianos de Tesalónica por parte de sus compatriotas, San Pablo recuerda que las Iglesias de Judea han sufrido la misma suerte por parte de los judíos, de lo cual nos es testigo el libro de los Hechos de los Apóstoles. Se sigue de todo esto que los hechos señalados se circunscriben a la Judea y no a todos los judíos. Además, los acusa de la muerte de Jesús y de los

---

122 Cfr. BALLARINI, L., *o. c.*, 19.

123 Seguimos el esquema de PENNA, R., *o. c.*, 333-340.

profetas: aquí simplemente el Apóstol se limita a recordar un hecho objetivo sin insistir desmesuradamente sobre el mismo ni sobre sus aspectos nefandos. Ni siquiera se manifiesta en términos de ‘deicidio’, cosa que se hará común más tarde. Respecto a la tercera acusación, que en algún modo comienza ya a adelantar la sexta, vemos que San Pablo se limita a señalar sobriamente que lo han perseguido. Cuando el Apóstol escribe esta carta, según los datos que nos proporciona el libro de los Hechos, había sufrido muchas y violentas persecuciones de parte de sus compatriotas hasta el punto de arriesgar su propia vida (cfr. Hch 9,20-30; 13,44-52; 14,1-19; 17,5- 15). No deja de llamar la atención que San Pablo, después de haber padecido tanto con estos hechos, se limite solamente a señalar sobriamente que lo han perseguido y ni siquiera se extiende a explicar todos los sufrimientos que padeció[124]. Esto nos habla de la paciencia hacia su pueblo más que de sentimientos antijudíos. Es más, el celo y el amor por su pueblo quedan de manifiesto desde el inicio de su misión en cuanto que, a pesar de las amenazas de muerte que recibió de sus connacionales, insistía en comenzar su predicación en las sinagogas, como lo atestiguan los textos del libro de los Hechos antes señalados, respetando el orden de prioridad en la salvación establecido por Dios.

Respecto a las acusaciones que siguen, nos parece que la más importante a los ojos del Apóstol es la última, ya que está en la base de las acusaciones que la preceden. En efecto, San Pablo se lamenta de que los judíos le ‘impiden predicar a los gentiles para

---

124 Cfr. PENNA, R., *o. c.*, 336-337.

que se salven' (2,16a)[125]. Éste es el centro de las acusaciones del Apóstol donde se entienden y cobran luz las demás: ella es una ampliación de la tercera y la que está por detrás de la cuarta y de la quinta. Pensamos que es importante detenemos un poco para analizar desde otra óptica esta acusación. En la posterior carta a los Gálatas, San Pablo relata cómo fue su llamada por parte de Dios (1,15-16). Allí nos da la clave, a nuestro modo de ver, para entender estas acusaciones:

> "[15] Más, cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien [16] revelar a mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles..."

Este texto nos muestra el origen de la vocación del Apóstol. Allí manifiesta una clara conciencia de que se trata de una llamada de Dios y con una finalidad muy concreta: revelar a Cristo entre los gentiles (ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν). Por lo tanto, el Apóstol era muy conciente de que el plan salvífico de Dios sobre los gentiles pasaba, en gran parte, por medio de su predicación. De este modo, los judíos al impedir que San Pablo cumpla con el plan de Dios, ciertamente que 'no agradan a Dios' y 'se oponen a todos los hombres'. Todo esto lo resume muy bien el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica. Dice así:

---

125 El verbo usado es estrictamente λαλῆσαι (hablar; 1 aoristo activo infinitivo), pero el término había sido ya usado en 2,2 con el sentido de 'predicar el evangelio', cfr. PENNA, R., *o. c.* 338.

> "Por el hecho de que los judíos ponen obstáculos a la predicación cristiana dirigida a los gentiles, dice que «se oponen a todos los hombres» y que «no agradan a Dios». Los judíos del tiempo de Pablo, al oponerse por todos los medios a la predicación cristiana, se muestran también solidarios con aquellos entre sus padres que mataron a los profetas y con aquellos entre sus hermanos que pidieron la condena de Jesús. Las fórmulas de Pablo tienen la apariencia de ser globalizadoras y de atribuir la culpabilidad de la muerte de Jesús a todos los judíos sin distinción; el antijudaísmo las toma en este sentido. Pero colocadas en su contexto, no se refieren más que a los judíos que se oponen a la predicación a los paganos y, por ende, a la salvación de estos últimos. En cuanto cese esta oposición, cesa también la acusación"[126].

De todo esto, observamos que las acusaciones de San Pablo no tienen *carácter racial o cultural* sino que se deben entender en una *óptica apostólica o misionera*, en cuanto que los judíos ponían obstáculos a la predicación y a la consiguiente salvación de los gentiles.

El comportamiento de los judíos arriba mencionado, pensamos que sea también la causa por la cual San Pablo concluye que 'van colmando constantemente la medida de sus pecados' (2,16b). Finalmente, nos queda por analizar la última frase de la conclusión en 2,16c: "la ira llegó sobre ellos hasta el colmo" (ἔφθασεν δὲ ἐπ

---

126 PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana, III, C, 80*, Ciudad del Vaticano 2001, 195-196.

'αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος). Respecto al verbo ἔφθασεν (3 p. sing. 1 aoristo activo indicativo) se puede traducir 'llegó'[127]. En relación a εἰς τέλος se puede traducir 'hasta el colmo'[128]. Por su parte, ofrece alguna complicación saber a qué se refiere San Pablo cuando habla de 'la ira' (ἡ ὀργή). Algunos autores prefieren identificarla con el hecho del 'endurecimiento' del pueblo de Israel en su obstinación de no creer al Evangelio[129]. Por otro lado, Mussner, comenta que cuando San Pablo alude a la venida de la definitiva ira de Dios sobre los judíos, el Apóstol trabaja 'con material tradicional y con tópicos tradicionales' del tipo de 2 Cro 36,15-16[130]. Allí se puede leer: "Yahvé, el Dios de sus padres, les envió desde el principio avisos por medio de sus mensajeros, porque tenía compasión de su pueblo y de su Morada. Pero ellos se burlaron de los mensajeros de Dios, despreciaron sus palabras y se mofaron de sus profetas,

---

127 Cfr. BIBBIA TOB. NUOVO TESTAMENTO, Torino, 1976, 644, traduce: "Ma ormai l'ira è arrivata al colmo sul loro capo"; BOVER, J. M. – O'CALLAGHAN, J., *Nuevo Testamento trilingüe*, 1977, 1079, traducen: "pero está para descargar sobre ellos la ira hasta el colmo"; PENNA, R., *o. c.*, 334, traduce: "Ma è giunta su di essi l'ira per la fine".

128 G. Stählin asevera que εἰς τέλος en este caso se debe traducir 'para siempre'. De este modo, continúa el autor, este texto toma las características de un texto 'antisemita' que contradice lo afirmado por el Apóstol en Rm 11donde expone largamente y con un sentido positivo el destino escatológico de Israel. Este último texto, continúa, debe ser considerado como la medida para medir y valorar todos los demás pasos, inclusive 1 Ts 2,14-16, cfr. STÄHLIN, G., *ὀργή*, 1220.1221.1241, en KITTEL, G., *Grande lessico del Nuovo Testamento, VIII*, Brescia 1972, 1176-1254. Por nuestra parte, hemos adelantado que no es necesario encontrar contradicción entre 1 Ts 2,14-16 y Rm 11, cfr. supra nota 120.

129 Cfr. BROWN, R. E., *o. c.*, 620. Allí el autor explica que en el pensamiento de San Pablo aquellos judíos de Tesalónica que lo molestaban no dejándolo predicar, representan aquella parte del pueblo de Israel que Rm 11,25 designa como la parte de los hebreos que era objeto del 'endurecimiento', es decir, de aquellos que caen bajo 'la ira' de 1 Ts. También R. Penna se ubica en esta linea ya que afirma que 'la ira' no es otra cosa que una realización efectiva e histórica de la obstinación de Israel en la incredulidad al evangelio ("...essa non è altro che una realizzazione effettiva e storica dell'ostinazione d'Israele nell'incredulità al vangelo", PENNA, R. *o. c.*, 339).

130 Cfr. MUSSNER, F., *o. c.*, 220.

hasta que subió la ira de Yahvé contra su pueblo a tal punto que ya no hubo remedio"[131]. Estas predicciones y esta frase final anunciaban la catástrofe nacional del año 587 a. C. que finalizó con la deportación a Babilonia. Más adelante Mussner, refiriéndose a 1 Ts 2,16c, concluye afirmando: "Tampoco la precisión del Apóstol de que la ira de Dios ha llegado "definitivamente" (εἰς τέλος) sobre los judíos puede conectarse con un acontecimiento histórico determinado..."[132]. A nuestro modo de ver, es muy probable que San Pablo, al hablar de que 'la ira llegó sobre ellos hasta el colmo', preveía una desventura nacional de parecidas dimensiones[133]. El motivo que nos lleva a pensar así es que, como hace notar Stählin, habiendo muchas 'razones' o 'causas' que pueden ocasionar la 'ira divina', una de ellas es el desprecio de la bondad, de la paciencia y de la longanimidad divina. Este autor comenta que en 1 Ts 2,14 y ss., San Pablo se mueve en este plano ya que al 'no' que los judíos han dado a Cristo, responde el 'no' de Dios en la forma de su 'ira'[134]. Más adelante, el autor expone cuáles son los 'efectos' de la ira divina. Explica que algunos de ellos, aunque no los únicos, son las catástrofes naturales o nacionales. En este sentido, el Nuevo Testamento se coloca en un plano de continuidad con el Antiguo. Un ejemplo de esto lo constituye la destrucción de Jerusalén que, en cuanto acción de la ira divina, es prólogo y figura de aquella escatológica (cfr. Lc 21,23 y Mt 22,7)[135]. Uniendo todos estos elementos, pensamos que se puede hablar de que era muy

---

131 Cfr. también Jr 7,16.20; 11,11.14; 15,1.

132 MUSSNER, F., *o. c.*, 220.

133 Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA., *o. c.*, 194-195.

134 Cfr. STÄHLIN, G., *o. c.*, 1239-1241.

135 Cfr. *Ibidem*, 1245-1248.

probable que el Apóstol pensase en una futura desgracia nacional. En efecto, las acusaciones que realiza San Pablo son de un tenor que nos permiten entender la gravedad del pecado de los israelitas al punto que merezcan una represión divina por los mismos. Por otro lado, el Apóstol tenía conocimiento de las amenazas de Jesús contra Jerusalén (Lc 21,23; Mt 22,7). Por lo tanto podemos concluir que San Pablo, colocado en esta linea de continuidad con los profetas del Antiguo Testamento, *muy probablemente* esté pensando en una tragedia similar a aquella del 587 a. C. cuando habla de que 'la ira llegó sobre ellos hasta el colmo'. Finalmente, y cualquiera que fuera la interpretación que se pueda dar a esta última frase, nos parece que en ningún caso se puede pensar que el Apóstol la formule en un sentido racial o antisemita, sino más bien, dentro de un contexto muy concreto y en continuidad con una línea de pensamiento que no era ajena a su pueblo[136]. Además, como ya hemos dicho anteriormente, la punición divina no implica que no exista una posterior reconciliación.

2.3. Primera carta a los Corintios

En esta carta nos encontramos con diversos pasajes donde San Pablo hace referencia a los judíos. El *primer texto* es *1 Co 1,17-25*. Transcribimos el pasaje:

---

[136] Sobre este tema, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, en la 'Presentación' del mismo y, al final, en las 'Orientaciones pastorales', nos hace ver cómo los reproches que el Nuevo Testamento dirige a los judíos, no son ni más frecuentes ni más duros de aquellos que aparecen contra Israel en el Antiguo Testamento en la Ley y los Profetas, cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *o.c.*, 209-211.

> “[17] Porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el Evangelio. Y no con palabras sabias, para no desvirtuar la cruz de Cristo. [18] Pues la predicación de la cruz es una locura para los que se pierden; mas para los que se salvan - para nosotros - es fuerza de Dios. [19] Porque dice la Escritura: *Destruiré la sabiduría de los sabios, e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes.* [20] *¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto?* ¿Dónde el intelectual de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría de este mundo? [21] De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación. [22] Así, mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, [23] nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles; [24] mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios. [25] Porque la locura divina es más sabia que los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que los hombres”.

Con este texto nos encontramos nuevamente en el centro del mensaje paulino como hicimos notar en la ‘premisa’. En efecto, el Apóstol presentará la nueva economía de la salvación en ‘Cristo crucificado’, a la cual no se puede comparar ningún tipo de sabiduría humana. Según se desprende del texto, la salvación por la cruz de Cristo es ofrecida a todos, judíos y griegos (v. 24), y solamente quien no quiera aceptar el nuevo camino salvífico propuesto por Dios va en vías de perdición (vv. 17-18). En el v. 22,

San Pablo hace referencia a que ‘los judíos piden signos y los griegos sabiduría’. Esto se explica ya que los *hebreos*, cultivando una fe basada sobre la revelación divina transmitida por mediadores humanos, pedían *signos* que confirmasen la predicación cristiana. Por otra parte los *griegos*, que no contaban con una revelación directa de Dios, pedían la *sabiduría* que les permitiese trascender desde la creatura al creador, de lo visible a lo invisible. Frente a estas dos peticiones, el Apóstol responde presentando a un Cristo crucificado, que es a la vez ‘fuerza de Dios’ y ‘sabiduría de Dios’, es decir, aquello que colma el deseo de judíos y gentiles, respectivamente (v. 24)[137]. Además, como anticipamos, San Pablo se coloca en una ‘perspectiva universalista’, es decir, incorporando al diseño divino de la salvación tanto a judíos como a gentiles, según se desprende del v. 24 donde afirma: “... mas para los llamados, lo mismo *judíos que griegos*...”. Pero respecto a esto último, nos parece importante notar que San Pablo siempre da la prioridad a los judíos (vv. 22. 23. 24). Esto nos muestra cómo el Apóstol indica la precedencia histórico-salvífica de los judíos como destinatarios del Evangelio y, por lo tanto, de la llamada divina[138]. De esto podemos deducir cuan lejos nos encontramos de algún sentimiento antijudío en San Pablo.

El *segundo texto* que hace referencia a los judíos es *1 Co 9,19-23*:

---

137 Cfr. BALLARINI, L., *o. c.*, 20.

138 Cfr. PENNA, R., *o. c.*, 340-341.

> "[19] Efectivamente, siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos para ganar a los más que pueda. [20] Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley - aun sin estarlo - para ganar a los que están bajo ella. [21] Con los que están sin ley, como quien está sin ley para ganar a los que están sin ley, no estando yo sin ley de Dios sino bajo la ley de Cristo. [22] Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos. [23] Y todo lo hago por el Evangelio para ser partícipe del mismo".

En el capítulo 9 de esta carta, San Pablo hace una fuerte defensa de su carácter de Apóstol[139]. Al mismo tiempo, muestra también que no quiere hacer uso de sus derechos de Apóstol solicitando alguna retribución por su ministerio, a los efectos de no crear obstáculos a la predicación del Evangelio. Esto le otorga una gran libertad frente al sistema de padrinazgo en la predicación, usual en aquella época, evitando de este modo, cualquier tipo de condicionamiento en la evangelización (v. 19)[140]. Lo dicho anteriormente, nos muestra el marco en el que se ubica el texto arriba citado: hay una auténtica preocupación apostólica de San Pablo y ningún interés de polemizar con nadie, ya sea judío o gentil. El hecho de hacerse 'judío con los judíos para ganar a los judíos' (v. 20) es muestra de su deseo de extender el evangelio (v. 23) y no un juicio formalmente

---

139 Cfr. BROWN, R. E., *o. c.*, 692-693.

140 Cfr. FOULKES, I., *Primera carta a los Corintios*, 842-843, en AA. VV., *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, Navarra 2003, 817-858.

negativo sobre los judíos en sí mismos. Es más, se podrían citar, inclusive, algunos casos donde el Apóstol se muestra condescendiente en el someterse a algunas prácticas judías para ganar a los mismos judíos, según se puede apreciar en el libro de los Hechos de los Apóstoles (Hch 16,1-3: circuncisión de Timoteo; 20,16: participación en la fiesta de Pentecostés; 21,26: purificación en el Templo de Jerusalén), aunque todo esto no se pueda usar para sostener que el Apóstol ejercitaba una misión entre los judíos paralela a aquella que desplegaba entre los paganos[141]. Además, él mismo explica que esta actitud adoptada es 'como quien está bajo la Ley - aun sin estarlo' (v. 20). En esta afirmación se ven claramente dos cosas: en primer lugar, su condescendencia con los judíos para tratar de ganarlos al Evangelio y, en segundo lugar, su toma de distancia respecto a someterse a la Ley.

Resta analizar una serie de textos donde el Apóstol se refiere a los judíos, pero que pensamos no ofrezcan gran dificultad. Por este motivo los examinaremos con menos detenimiento. En *1 Co 10, 1-13*, San Pablo toma como ejemplo al pueblo de Israel en el desierto, pero con una profunda finalidad 'parenética' hacia los Corintios a los efectos de amonestarlos sobre diversos aspectos de su vida cristiana[142]. Por su parte, en *1 Co 10,18*, el "Israel según la carne" al que se refiere no es otro que el 'Israel histórico' que es usado como ejemplo para exhortar a los Corintios y no en sentido despectivo hacia los judíos[143]. En *1 Co 10,32*, el Apóstol les advierte: "No deis motivos de escándalo ni a judíos ni a griegos ni a la iglesia de Dios".

---

[141] Cfr. PENNA, R., *o. c.*, 341-342.
[142] Cfr. BROWN, R. E., *o. c.*, 693.
[143] Cfr. PENNA, R., *o. c.*, 342.

En este caso, nos encontramos en un vértice parenético donde San Pablo exhorta a los cristianos de Corinto a tener un comportamiento ejemplar frente a los judíos, a los griegos y ante la misma iglesia de Dios al punto de no escandalizar a ninguno. Por lo que se puede observar, hay una invitación del Apóstol a tener una buena relación con estos grupos pero, como es costumbre en sus escritos, el primer lugar está reservado para los judíos[144]. Finalmente en *1 Co 12,13*, San Pablo explica: "Porque en un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres. Y todos hemos bebido de un solo Espíritu". En este texto se puede apreciar la doctrina de la unidad del cuerpo de Cristo: todos han sido llamados por medio del bautismo a formar parte del mismo superando cualquier tipo de distinción social o racial: Cristo está por encima de toda diferencia. De todos modos, cabe señalar que, como ya hemos anticipado, el llamado es dirigido en primer lugar a los judíos[145].

Como hemos podido observar, en esta carta el Apóstol no intenta polemizar con los judíos. Solamente se puede observar una perspectiva apostólica tratando de evangelizarlos junto con los paganos aunque, como hemos visto, siempre dándoles la precedencia respecto a aquellos según acuerda el plan salvífico de Dios.

---

144 Cfr. *Ibidem*, 342.

145 Cfr. *Ibidem*, 342.

2.4. Segunda carta a los Corintios

En esta carta hay dos pasajes que se refieren a los judíos y que tienen una importancia particular. El *primer texto* es *3,4 - 4,6*:

> "**3** [4] Esta es la confianza que tenemos delante de Dios por Cristo. [5] No que por nosotros mismos seamos capaces de atribuirnos cosa alguna, como propia nuestra, sino que nuestra capacidad viene de Dios, [6] el cual nos capacitó para ser ministros de una nueva alianza, no de la letra, sino del Espíritu, pues la letra mata mas el Espíritu da vida. [7] Que si el ministerio de la muerte, grabado con letras sobre tablas de piedra, resultó glorioso hasta el punto de no poder fijar su vista en el rostro de Moisés a causa del resplandor de su rostro, aunque pasajero, [8] ¡cuánto más glorioso no será el ministerio del Espíritu! [9] Pues si el ministerio de la condenación fue glorioso, con mucha más razón lo será el ministerio de la justicia. [10] Pues en este aspecto, lo que era glorioso ya no lo es, en comparación de esta gloria sobreeminente. [11] Y, si aquello, que era pasajero, fue glorioso, ¡cuánto más glorioso será lo permanente!
>
> [12] Teniendo, pues, esta esperanza, procedemos con toda franqueza, [13] y no como Moisés, que se ponía un velo sobre su rostro para impedir que los israelitas vieran el fin de lo que era pasajero... [14] Pero se embotaron sus inteligencias. En efecto, hasta el día de hoy permanece

ese mismo velo en la lectura del Antiguo Testamento, y no se levanta, pues sólo en Cristo desaparece. [15] Hasta el día de hoy, siempre que se lee a Moisés, un velo está puesto sobre sus corazones. [16] Y *cuando se convierta al Señor, caerá el velo*. [17] Porque el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad. [18] Mas todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos: así es como actúa el Señor, que es Espíritu.

4 [1] Por esto, misericordiosamente investidos de este ministerio, no desfallecemos. [2] Antes bien, hemos repudiado el silencio vergonzoso no procediendo con astucia, ni falseando la palabra de Dios; al contrario, mediante la manifestación de la verdad nos recomendamos a toda conciencia humana delante de Dios. [3] Y si todavía nuestro Evangelio está velado, lo está para los que se pierden, [4] para los incrédulos, cuyo entendimiento cegó el dios de este mundo para impedir que vean el resplandor del glorioso Evangelio de Cristo, que es imagen de Dios. [5] No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús como Señor, y a nosotros como siervos vuestros por Jesús. [6] Pues el mismo Dios que dijo: *Del seno de las tinieblas brille la luz*, la ha hecho brillar en nuestros corazones, para iluminarnos con el conocimiento de la gloria de Dios que está en la faz de Cristo".

Se trata de un texto de una gran densidad e importancia, donde San Pablo centra su discurso en la comparación y el contraste de dos ministerios: el de Moisés, por un lado, y, por otro, el ministerio de la nueva alianza que ejerce el mismo Apóstol (3,4-17). Esta comparación y contraste se trasladan, posteriormente a Moisés y Cristo mismo (3,18 - 4,6)[146]. Consideramos que San Pablo en su argumentación, procede gradualmente en tres momentos: *en un primer momento* (3,4-11), donde hace la comparación entre el ministerio de Moisés y el ministerio de la nueva alianza, presentando el contraste entre ambos y la superioridad del segundo; *en un segundo momento* (3,12-18), donde aparece el importante tema del 'velo' (κάλυμμα); y, *en un tercer momento* (4,1-6), donde analiza el ministerio de la nueva alianza bajo el aspecto de 'predicación de la verdad o del Evangelio', el que permanece velado para los que han sido cegados por el 'dios de este mundo' y que están destinados a la perdición.

Comenzando con un análisis más detallado, vemos que en el *primer momento* de la argumentación, el Apóstol hace uso por tres veces del procedimiento típicamente judío del *qal wahomer* ('de menor a mayor') en cinco versículos (vv. 7-11): "Que si el ministerio de la muerte..., ¡cuánto más el ministerio del Espíritu!..."[147]. San Pablo, no obstante reconocer que el ministerio de Moisés fue glorioso (vv. 7. 9. 11), pone una serie de contraposiciones de las cuales emerge la superioridad de la 'nueva alianza' sobre la 'antigua'. En efecto, se acentúa el contraste entre lo viejo y lo

---

146 Cfr. PENNA, R., *o. c.*, 347.

147 Cfr. DE LA SERNA, E., *Segunda carta a los Corintios*, 868, en AA. VV., *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, Navarra 2003, 859-894.

nuevo, lo pasajero (3,7. 11. 13) y lo definitivo (3,11); la antigua (3,14) y la nueva alianza (3,6); el ministerio de la muerte (3,7) y el ministerio del Espíritu (3,8); el ministerio de la condenación y ministerio de la justicia (3,9); el rostro de Moisés (3,7) y el rostro de Cristo (4,6) o nuestro rostro que refleja la gloria del Señor, que es Espíritu (3,18). En definitiva, El Apóstol nos presenta una situación donde se puede notar el paso a los tiempos definitivos, donde lo viejo ha pasado y ha dado lugar al ministerio del Espíritu[148].

A nuestro modo de ver, aquí están latentes nuevamente aquellos temas que hemos desarrollado en la 'premisa': la nueva economía de la salvación dada por Dios es por la fe en Cristo y no por las obras de la Ley, ya que ésta es incapaz de justificar al hombre. Este es el motivo por el cual San Pablo habla del 'ministerio de la muerte' (v. 7), refiriéndose al de la 'antigua alianza', contraponiéndolo al 'ministerio de la justicia' en relación al de la 'nueva alianza' (v. 9). Aquella economía, que ciertamente fue gloriosa, al mismo tiempo fue provisoria y ha caducado dando lugar a una nueva economía salvífica[149]. San Pablo lo afirma claramente en estos términos:

---

148 Cfr. *Ibidem*, 869.

149 El autor hebreo Calimani, al comentar este texto, afirma que en una interpretación personal sobre el Éxodo, San Pablo ve que en este paso hay una oposición 'radical' entre viejo y nuevo pacto, entre aquel caracterizado por la ley y éste caracterizado por el Espíritu, donde el Apóstol da por descontada la superioridad del segundo sobre el primero, cfr. CALIMANI, R., *Paolo. L'ebreo che fondò il cristianesimo*, Milano 1999, 245. Sobre este mismo tema, pensamos que no sean suficientes los argumentos de R. Penna cuando afirma que en este contexto la confrontación entre las dos alianzas pasa a un puesto secundario. En este sentido, los motivos que da para fundamentar tal opinión son: a) el contexto general (desde 2,14 hasta 6,10) es solamente el de una reflexión sobre la naturaleza y la función del ministerio apostólico; b) la alusión a la 'nueva alianza' en 3,6 se presenta como una simple modalidad de la única 'antigua alianza' y no como una alternativa a aquella, cfr. PENNA, R., *o. c.*, 347-348. Tampoco compartimos la opinión de E. de la Serna, por cuanto el autor afirma que el antagonismo que el Apóstol presenta con la 'antigua alianza' no es con ella en cuanto tal, sino en cuanto al 'modo' como los adversarios del Apóstol la presentaban, cfr. DE LA SERNA, E., *o. c.*, 869. Por nuestra parte, pensamos que sin desconocer el

“Pues en este aspecto, *lo que era glorioso ya no lo es*, en comparación de esta gloria sobreeminente. Y, si aquello, que era *pasajero*, fue glorioso, ¡cuánto más glorioso será lo *permanente*!” (2 Co 3,10-11). Con estas palabras el Apóstol explica con claridad el paso de un ministerio y una economía pasajeros, a un ministerio y una economía definitivos. Creemos que no deja dudas al respecto. Por otra parte, como habíamos afirmado anteriormente, se limita a presentar una *realidad objetiva* que ha recibido por revelación, sin que a ello lo mueva alguna animosidad contra su pueblo.

En el *segundo momento* de la argumentación, aparece el término ‘velo’ (κάλυμμα) que tiene diversas connotaciones y de gran importancia. Allí San Pablo hace una lectura midráshica de Ex 34,29-35, afirmando que el ‘velo’ que cubría el rostro de Moisés cuando resplandecía por su trato íntimo con Dios, ha pasado de su rostro al corazón de los Israelitas, pero con una función diversa: antes era para que no vieran la gloria del rostro del gran conductor, mientras que ahora el velo está sobre el corazón de los israelitas para que no vean que la gloria antigua ha dejado lugar a una gloria superior[150]. El Apóstol afirma al respecto: “En efecto, hasta el día de hoy permanece ese mismo velo en la lectura del *Antiguo Testamento*, y no se levanta, pues sólo en Cristo desaparece” (v. 14)[151]. Luego agrega: “Y cuando se convierta al Señor, caerá el

valor del contexto (reflexión sobre la naturaleza y función del ministerio apostólico en el caso de Penna, y presencia de adversarios del Apóstol en el caso de de la Serna), el tema de la confrontación entre las dos alianzas y la superioridad de la nueva sobre la antigua en este paso tenga un puesto central y no secundario o accesorio.

150 Cfr. PENNA, R., *o. c.*, 347-348.

151 Cfr. VANHOYE, A., *Salut universel par le Christ et validité de l’Ancienne Alliance*, 817-818, en “NRT” 116 (1994) 815-835. Allí el autor, comentando 2 Co 3,14, afirma que éste es el único pasaje del Nuevo Testamento donde se usa la expresión ‘Antiguo Testamento’ (παλαιᾶς διαθήκης) y designa sobre todo ‘un texto escrito’.

velo” (v. 16). Respecto a esto comenta de la Serna, y pensamos que muy criteriosamente, es difícil que el Apóstol piense que los judíos tengan que ‘volverse’ a Yahvéh, mientras que es comprensible que afirme que deben mirar a Cristo[152]. A nuestro modo de ver, estos dos últimos textos (2 Co 3,14 y16), nos dan luz para poder entender mejor el ‘misterio de Israel’ y, particularmente, Rm 11,26a donde afirma que ‘todo Israel será salvado’. En efecto, siguiendo el razonamiento del Apóstol, hemos visto que éste afirma que hasta el día de hoy hay un velo sobre el corazón de los israelitas (v. 14); además, también afirma que ese velo desaparecerá cuando se conviertan al Señor (entendiendo que por Señor hace referencia a Cristo y no a Dios) (v. 16); y, que además, la salvación es en Cristo (como se deduce, según veremos, de toda la sección Rm 9-11 y de Rm 11,26a), de todo esto se puede concluir que, reuniendo estos tres pasajes, ‘la salvación de todo Israel’ acontecerá por su conversión a Cristo, en quien desaparece el ‘velo’. Mientras tanto, el Apóstol puede comprobar con dolor que ‘se embotaron sus inteligencias’ (τά νοήματα αὐτῶν) (v. 14).

En el *tercer momento* de la argumentación nos explica el motivo de tal ‘embotamiento’. En efecto, San Pablo rompiendo el ‘silencio vergonzoso’[153] se ha lanzado a la predicación ‘de la verdad’ (4,2). No obstante, se encuentra con que el Evangelio que él predica está velado ‘para los que se pierden’, ‘para los incrédulos’,

---

Además, continúa el autor, el ‘velo’ que pesa sobre el corazón de los israelitas, será quitado cuando se conviertan al Señor (3,16). Esto demuestra, comenta Vanhoye, que en 3,16 el acento recae, de modo particular, en la abolición del ‘velo’.

152 Cfr. DE LA SERNA, E., *o. c.*, 869-870; cfr. también BROWN, R. E., *o. c.*, 722.

153 La expresión ‘silencio vergonzoso’ se refiere a que entre los adversarios del Apóstol, habían algunos que distorsionaban la palabra de Dios (4,2) callando cosas fundamentales e incurriendo en un ‘silencio vergonzoso’, cfr. DE LA SERNA, E., *o. c.*, 869.

a quienes cegó el 'dios de este mundo' impidiéndoles que vean el 'resplandor del glorioso Evangelio de Cristo' (4,3-4). Ante todo, vemos que hay un nuevo desplazamiento del 'velo': ahora está sobre el Evangelio (4,3) impidiendo que aquellos que se pierden, que son incrédulos, vean su 'resplandor' (4,4). Sus 'entendimientos' (τά νοήματα) han sido cegados por el 'dios de este mundo'. Ahora bien, ¿a quién se refiere con la expresión 'dios de este mundo' (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος)? Pensamos que es Satanás: es él quien ha cegado los 'entendimientos' (τά νοήματα). En efecto, si enlazamos diversos textos, es Satanás quien está en relación con los 'entendimientos' (τά νοήματα) tratando de influir en ellos negativamente. Así sucede en 2 Co 2,11 donde el término 'pensamientos' (τά νοήματα) está en relación a Satanás que quiere engañar; también en 2 Co 11,3 donde aparece la figura de la serpiente que engañó a Eva y pervirtió su 'pensamiento'[154]. Todo esto nos lleva a pensar que cuando el Apóstol habla del 'dios de este mundo' se refiere a Satanás, y es él quien ha cegado el 'entendimiento' de aquellos 'que se pierden', 'de los incrédulos'. Ahora bien, según esto, si es como afirma Penna, parecería que San Pablo está sustrayendo la responsabilidad de sus compatriotas y transfiriéndola al 'dios de este mundo' y de este modo, dando una especie de excusa para no llamar en causa a sus correligionarios[155]. Opinamos que no es así, ya que el Apóstol asevera que quienes han sido cegados por el 'dios de este mundo' son los 'incrédulos', es decir, los que no han creído al Evangelio. De esto se sigue que hay una responsabilidad de parte de aquellos que han sido cegados. En otras palabras, primero está la incredulidad

154 Cfr. DE LA SERNA, E., *o. c.*, 869.

155 Cfr. PENNA, R, *o. c.*, 350.

responsable y luego el haber sido cegados[156]. Por otra parte, pensamos que la expresión de San Pablo en 2 Co 4,3 cuando alude a 'que el Evangelio ha sido velado para los que se pierden' no adquiere un 'sentido antijudaico', como afirma Penna[157], ya que sólo se limita a exponer que para entrar en el plan salvífico de Dios, es necesario creer en Cristo y en su Evangelio, bajo pena de caer en perdición si se rechaza el mismo[158].

Nos queda todavía una dificultad por resolver. Mussner, comentando 2 Co 3,14-16, afirma que es Dios quien ha puesto el 'velo' sobre el corazón de los israelitas. Esto se sigue, comenta el autor, porque da la impresión de que San Pablo usa los verbos como 'pasivos teológicos', lo cual oculta al verdadero 'causante de ese endurecimiento', que no es otro que Dios. Esto se vería confirmado por Rm 11,8 donde se lee: "Dios les dio un espíritu embotado..."[159]. Ahora bien, parecería haber una contradicción entre Rm 11,8 y 2 Co 4,4, ya que en el primer caso el Apóstol afirma que es Dios el autor de tal endurecimiento y en el segundo caso el autor es 'el dios de este mundo'. Pensamos que la contradicción es sólo aparente: no hay que oponer sino que se trata de textos complementarios. La solución a este problema pensamos que sea

---

156 La Carta a los Romanos desarrolla más ampliamente este sentido de responsabilidad en la incredulidad haciendo notar que hay obstinación por parte de los incrédulos insistiendo en buscar su propia justicia y no aquella propuesta por Dios, cfr. Rm 9,33-10,4; 10,9.13; 11,20.23.

157 Cfr. PENNA, R., *o. c.*, 350.

158 San Pablo había tenido expresiones semejantes en 1 Co 1,18 afirmando que la cruz es locura "para los que se pierden" (ya sea en 1 Co 1,18 como aquí en 2 Co 4,3, usa el verbo ἀπολλυμένοις). Por lo tanto, el no aceptar la cruz de Cristo como su Evangelio es causa de perdición.

159 Cfr. MUSSNER, F., *o. c.*, 202-204. Allí el autor explica que ese 'endurecimiento' tiene también conexión a la providencia salvífica de Dios en lo tocante a la relación de las naciones con Israel.

la siguiente: Dios no endurece 'directamente' sino 'indirectamente' en cuanto que deja de asistir con su gracia a quien lo ha rechazado, quedando expuesto a todo tipo de males. En el caso que nos toca, el endurecimiento viene a causa del hombre que rechaza a Dios y entonces Dios 'permite' que se obre en él el 'artificio del error' por medio del 'dios de este mundo'. Consideramos que nuestro caso es análogo a aquellos que se nos describe en Rm 1,18-32 y 2 Ts 2,9-12[160].

Sólo nos queda señalar que, como hemos notado oportunamente, en el texto que acabamos de analizar, ya se observan ideas que luego serán desarrolladas más ampliamente en Rm 9-11, sin que exista contradicción entre ambos textos sino una profunda complementariedad. Por otro lado, reiteramos la noción de que el Apóstol presenta los nuevos conceptos teológicos con absoluta franqueza y sinceridad sin ir en detrimento de los 'de su raza', sino

---

160 En el primer caso (Rm 1,18-32), San Pablo describe el caso de los gentiles que no quisieron reconocer a Dios y como consecuencia de ello *Dios los entregó al pecado* (vv. 24.26.28); y en el segundo caso (2 Ts 2,9-12), explica que a aquellos que no recibieron el amor a la verdad que los salvaría, *Dios les envía un poder engañoso para que crean en la mentira y sean condenados*: en estos casos Dios no entrega al pecado 'directamente' inclinando el apetito del hombre al mal, ya que todo lo ordena Dios para sí mismo, y, por lo tanto, no puede inducir directamente al mal, sino 'indirectamente' en cuanto que justamente retira la gracia que le impediría caer en pecado. De este modo, el hombre es desamparado de la gracia por el demérito del primer pecado y así, cae en otro pecado: en este sentido, el primer pecado es causa del pecado siguiente, siendo el segundo la pena del primero. Ésta es, a grandes rasgos, la enseñanza de Santo Tomás de Aquino sobre este tema. En efecto, el Aquinate trata la cuestión del 'endurecimiento' en distintos lugares: cuando comenta el pecado de los gentiles en Rm 1,18-32; cuando analiza Rm 9,18 (remitiendo a la explicación dada en Rm 1); cuando trata Rm 11,7-8; cuando explica aquello que él llama el 'artificio del error' en 2 Ts 2,11-12 y también en 2 Co 4,4, cfr. S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura, I-II*, Romae 1953^{8}, *Ad Romanos*, 139.784.872-877, *II Ad Corinthios*, 124, *II Ad Thessalonicenses*, 52-55. La numeración que indicamos es la que figura en la Edición Marietti, Romae 1953^{8}. También F. Prat da una explicación similar a la de Santo Tomás cuando explica el tema del 'endurecimiento'. En efecto, afirma que éste puede considerarse como un castigo de Dios que retira poco a poco su ayuda en punición de las culpas precedentes, cfr. PRAT, F., S.J., *La Teologia di San Paolo, I*, Torino 1932, 249.

que su argumentación está por encima de cualquier tipo de connotación racial.

El *segundo texto* que se vincula con nuestro tema es *11,22 - 12,10*. De este texto, transcribimos solamente *11,22-28*, por ser la parte más polémica del discurso en relación con los judíos:

> “[22] ¿Que son hebreos? También yo lo soy. ¿Que son israelitas? ¡También yo! ¿Son descendientes de Abrahán? ¡También yo! [23] ¿Ministros de Cristo? - ¡Digo una locura!- ¡Yo más que ellos! Más en trabajos; más en cárceles; muchísimo más en azotes; en peligros de muerte, muchas veces. [24] Cinco veces recibí de los judíos los cuarenta azotes menos uno. [25] Tres veces fui azotado con varas; una vez lapidado; tres veces naufragué; un día y una noche pasé en alta mar. [26] Viajes frecuentes; peligros de ríos; peligros de salteadores; peligros de los de mi raza; peligros de los gentiles; peligros en ciudad; peligros en despoblado; peligros por mar; peligros entre falsos hermanos; [27] trabajos y fatigas; noches sin dormir, muchas veces; hambre y sed; muchos días sin comer; frío y desnudez. [28] Y aparte de otras cosas, mi responsabilidad diaria: la preocupación por todas las iglesias”.

Este texto está en el centro de una sección polémica donde San Pablo se debate con unos adversarios a los cuales denomina

'superapóstoles' (11,5)[161]. Cuando analizamos el texto anterior (3,4-4,6), ya habíamos señalado la presencia de adversarios del Apóstol que comerciaban con la palabra de Dios (2,17). Ahora nos encontramos en una nueva sección polémica (cc. 10-13), donde se presenta la figura de estos 'superapóstoles' (11,5; 12,11). Tienen diversas características pero señalamos algunas que tienen relación con nuestra materia: se oponen a la legitimidad apostólica paulina socavando su autoridad frente a la comunidad con diversas acusaciones (10,1-11; 11,6; 12,13-18) y, además, seducen a los Corintios anunciándoles un Evangelio distinto de aquel que les anunció San Pablo (11,3-4.13-15). De particular interés, es que son hebreos, israelitas y descendientes de Abrahán (11,22) lo cual nos pondría en polémica con los judíos. Pero inmediatamente agrega que son también ministros de Cristo (11,23)[162]. Esto último nos despeja toda dificultad y sentido polémico del texto, ya que se trata de judeo-cristianos. Por lo tanto, el Apóstol no pretende rivalizar con judíos sino con miembros de la misma comunidad cristiana, los cuales estaban desvirtuando el Evangelio y poniendo en dificultad a los mismos Corintios.

No obstante, podemos señalar que hay dos momentos en los que se menciona a los judíos en cuanto tales: 11,24 y 11,26. En el primer caso, San Pablo recuerda sobriamente que ha recibido de ellos los 'cuarenta azotes menos uno', según el uso judío (Dt 25,2-3); y, en el segundo caso, hace una genérica alusión a los 'peligros

---

161 Para una mayor información sobre la naturaleza y las características de los adversarios del Apóstol se puede consultar en BROWN, R. E., *o. c.*, 734-737; SACCHI, A. e Collaboratori; *o. c.*, 127-130; DE LA SERNA, E., *o. c.*, 886-888; SÁNCHEZ BOSCH, J., *o. c.*, 202-208.

162 Cfr. SACCHI, A. e Collaboratori, *o. c.*, 127-128.

que pasó entre los de su raza' en medio de una larga descripción de sus padecimientos. De todos modos, en los dos casos no se trata de una acusación, sino más bien, de una sobria referencia a hechos que padeció en manos de sus connacionales, pero sin ningún interés de polemizar con ellos[163]. De allí que concluyamos que este pasaje no nos presente dificultad.

2.5. Carta a los Filipenses

En esta carta hay un texto que es de interés para nuestro trabajo. Se trata del pasaje comprendido en *3,2-6*:

> "[2] Atención con los perros; atención con los embusteros; atención con la mutilación. [3] Pues los verdaderos circuncisos somos nosotros, los que damos culto en el Espíritu de Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús sin poner nuestra confianza en la carne, [4] aunque yo tengo motivos para confiar también en la carne. Si algún otro cree poder confiar en la carne, más yo. [5] Circuncidado el octavo día; del linaje de Israel; de la tribu de Benjamín; hebreo e hijo de hebreos; en cuanto a la Ley, fariseo; [6] en cuanto al celo, perseguidor de la iglesia; en cuanto a la justicia de la Ley, intachable".

La carta a los cristianos de Filipos es una de las llamadas 'cartas de la cautividad' por encontrarse el Apóstol en prisión (1,12.13.20).

---

[163] Cfr. PENNA, R., *o. c.*, 343-344.

Desde allí escribe a esta comunidad que estaba siendo amenazada en su fe por obra de predicadores que anunciaban doctrinas diversas de aquellas enseñadas por él. Frente a este riesgo, San Pablo debe tomar una postura clara y categórica para disipar todo género de duda: se origina así esta carta cuya parte polémica se centra en 3,1b-4,1[164]. Ahora bien, ¿contra quién polemiza? Sobre este particular hay diversidad de opiniones entre los estudiosos ya que San Pablo no realiza una descripción de estos adversarios, sino más bien, realiza una invectiva contra los mismos[165].

La polémica comienza con palabras muy duras en el v. 2: "Atención con los *perros*; atención con los *embusteros*; atención con la *mutilación*". Hay una triple advertencia del Apóstol contra opositores al Evangelio que, a primera vista, parecen ser tres frentes diversos: los perros, los embusteros y la mutilación. Es necesario precisar a quién se refiere el Apóstol con cada una de estas expresiones.

En primer lugar, los *perros* (κύνας) es una palabra que los judíos solían aplicar a los paganos (Mt 15,26). En este caso, se podría pensar que San Pablo aplique esta aserción a algunos agitadores paganos que merodeaban la comunidad tratando de pervertirla. Por otra parte, a veces se ha pensado que el Apóstol se refiriera *irónicamente* a algunos judíos que estaban tratando de convertir al judaísmo a los cristianos de esa comunidad. Esto último nos parece poco probable porque en el marco del cristianismo primitivo se

164 Cfr. SACCHI, A. e Collaboratori, *o. c.*, 142.

165 Cfr. BOVER, J. M., *o. c.*, 9-10; WIKENHAUSER, A. - SCHMID, J., *o. c.*, 748-750; PENNA, R., *o. c.*, 345-347; GETTY, M. A., *o. c.*, 731-732; BROWN, R. E., *o. c.*, 651-652; SACCHI,A. e Collaboratori, *o. c.*, 143-145; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *o. c.*, 196; ORTIZ, P., *Carta a los Filipenses*, 946-947, en AA. VV., *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, Navarra 2003, 935-950.

aplicaba la expresión ‘perros’ para referirse a los paganos o a los herejes (cfr. Mt 7,6; 2 P 2,22; Ap 22,15). Además, nos parece improbable la posibilidad de que San Pablo se refiera en ese modo despectivo hacia sus connacionales, siendo que habitualmente se dirigía a ellos en manera respetuosa, como hemos visto oportunamente[166]. Por nuestra parte, como veremos luego, el contexto nos lleva a pensar que esos ‘perros’ son ‘judaizantes’, es decir, cristianos provenientes del judaísmo que pretendían imponer costumbres judías a los Filipenses y, particularmente, la circuncisión.

En segundo lugar, San Pablo advierte contra los *embusteros*, o mejor dicho, contra los ‘malos obreros’ (κακοὺς ἐργάτας). La expresión ‘obrero’ (ἐργάτης) en el ambiente neotestamentario se refiere a los anunciadores del evangelio (Mt 9,37-38; Lc 10,2)[167]. Por lo tanto, los ‘malos obreros’ son aquellos que falsean el anuncio del Evangelio predicando doctrinas erróneas. Éste sería el caso que aquí nos toca.

Finalmente, el Apóstol apunta a la *mutilación* o ‘incisión’ (κατατουμήν), que es una forma irónica de referirse a la ‘circuncisión’ (περιτομή) (cfr. Ga 5,12). De esto se sigue que los adversarios del Apóstol tratan de introducir en la comunidad la costumbre de la circuncisión. Es más, teniendo en cuenta la argumentación del Apóstol en 3,2-6, queda claro que estos adversarios insisten sobre la necesidad de la circuncisión con mucha fuerza. Contra ello se encarama San Pablo oponiendo una circuncisión espiritual (v. 3), como ya lo proponía el Deuteronomio, que hablaba de una

166 Cfr. PENNA, R., *o. c.*, 345-346.

167 Cfr. SACCHI, A. e Collaboratori, *o. c.*, 143.

circuncisión del corazón (Dt 10,16; Jr 4,4; Rm 2,29)[168]. Además, y ya que estos adversarios ponían su confianza en la carne por medio de la circuncisión, él les presenta todas sus credenciales 'carnales' (vv. 4-6), pero mostrándoles que estos títulos en la nueva economía salvífica no cuentan en absoluto: "... y nos gloriamos en Cristo Jesús sin poner nuestra confianza en la carne..." (v. 3).

De esta argumentación nos atrevemos a afirmar que las tres expresiones se refieren a las mismas personas[169], y que San Pablo aluda aquí a la presencia de 'judaizantes', es decir, 'misioneros judeo-cristianos' que estaban adulterando el Evangelio predicado a los gentiles por el Apóstol, sosteniendo que los verdaderos cristianos eran aquellos que observaban los fundamentos de la Ley, incluida la circuncisión. Este tema es desarrollado más ampliamente en la carta a los Gálatas, donde San Pablo hace una denuncia impetuosa contra la amenaza que significaban los 'judaizantes' para la Iglesia [170].

No quisiéramos concluir sin dejar de señalar lo que afirma A. Sacchi. Este autor, después de analizar las distintas posibilidades sobre cuál fuese la tendencia del grupo o grupos opositores al Apóstol, concluye aseverando que es probable que se tratese de un sólo grupo pero que, cualquiera que fuese su extracción, se trataba en cualquiera de los casos de un bando que predicaba un

---

168 Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *o. c.*, 196.

169 Cfr. ORTIZ, P., *o. c.*, 947.

170 Cfr. GETTY, M. A., *o. c.*, 732. Algunos autores piensan que en la carta a los Filipenses, el Apóstol hace una advertencia genérica de este problema que se vislumbraba o estaba en sus albores en la comunidad de Filipos y que, en la carta a los Gálatas, prácticamente contemporánea a Filipenses, desarrollará más ampliamente el tema debido a que en aquella ciudad el asunto había tomado características mucho más preocupantes, cfr. BROWN, R. E., *o. c.*, 651-652.

cristianismo ligado todavía al judaísmo[171]. Esto último tiene particular interés para nuestro trabajo en cuanto que cualquiera fuese la tendencia del partido, se trata siempre de un 'cristianismo ligado al judaísmo', concepción a la cual el Apóstol se opondrá decididamente ya que la salvación viene por la fe en Jesucristo y no por las obras de la Ley (Ga 2,16). De todo esto podemos concluir que Flp 3,2-6 no polemiza en absoluto con los judíos. Ni tampoco puede considerarse que San Pablo polemice con los judíos en 3,7 y ss. cuando afirma que todo lo que para él antes (es decir, en su condición de pío judío) era considerado una ganancia y que ahora (es decir, en su vida en Cristo) lo reputa como una pérdida, ya que allí la argumentación se refiere a 'dos formas diversas de justicia' delante de Dios: aquella de la Ley y la justicia en Cristo. No se trata de una polémica contra los judíos, sino de una 'incipiente reflexión teológica', como afirma R. Penna[172].

2.6. Carta a los Gálatas

Esta carta nos presenta una importante elaboración de la doctrina sobre la ley y la justificación. En la próxima carta a los Romanos la elaboración llegará a su plenitud. Ahora bien, ¿quienes le proporcionaron el *motivo* para que el Apóstol redactase los principios sobre la doctrina de la justificación? La ocasión fueron 'algunos' que habían introducido en esta comunidad, fundada por el mismo Apóstol, doctrinas diversas de aquellas enseñadas por él: pretendían cambiar el sentido del Evangelio de Cristo (1,7); no eran

---

171 Cfr. SACCHI, A. e Collaboratori, *o. c.*, 144-145.

172 Cfr. PENNA, R., *o. c.*, 346-347.

judíos, sino cristianos provenientes del judaísmo que enseñaban un ‘Evangelio distinto’ pretendiendo que los cristianos de origen pagano, si querían obtener la justificación, también debían circuncidarse y, observar la ley a pesar del bautismo y de la fe en Jesucristo (4,21; 5,6-12). Al respecto, vemos que si bien los Gálatas todavía no se habían circuncidado (6,12-13) pero ya practicaban algunas fiestas judías (4,10), lo que hace ver que los ‘judaizantes’ habían tenido no poco éxito[173]. Por lo tanto, contra ese ‘Evangelio distinto’, que para San Pablo no era auténtico puesto que para él no hay ‘otro Evangelio’ (1,6-9), fue contra quienes el Apóstol dirigió sus ‘proposiciones básicas’ sobre la doctrina de la justificación, según la cual ningún hombre se justifica por las obras de la ley, sino únicamente por la fe en Jesucristo (2,16). Es más, si se observa el texto de 2,11-22, tiene como trasfondo el incidente de Antioquía donde el Apóstol se enfrentó a San Pedro a causa de que éste se había inclinado hacia el bando de los opositores de San Pablo en modo hipócrita. De todo esto se sigue que el Apóstol no quería polemizar con los judíos, sino con ‘otros cristianos’ que estaban pervirtiendo el Evangelio[174]. Ciertamente que en modo indirecto llega a algunas formulaciones que atañen al judaísmo en cuanto tal, pero no era ese el ‘efecto final’ deseado por San Pablo, sino el acabar con ese pseudoevangelio que estaba minando la fe de los cristianos de Galacia[175]. En efecto, al inicio de la carta San Pablo usa dos veces (1,13.14) la palabra ‘judaísmo’ (᾿Ιουδαϊσμῷ) en un

---

173 Cfr. WIKENHAUSER, A. - SCHMID, J., *o. c.*, 625-626.

174 Cfr. MUSSNER, F., *o. c.*, 209-210.

175 Cfr. *Ibidem*, 210.

ámbito autobiográfico pero sin intención polémica[176]. Este es el contexto que nos presenta la carta a los Gálatas. Ahora bien, comenzando con el análisis de los textos, examinaremos algunos de ellos pero nos detendremos más en *4,21-31*, porque nos parece de mayor complejidad que los demás.

Respecto al término 'judío', San Pablo lo usa en la carta a los Gálatas en cuatro oportunidades: en *2,13*, refiriéndose a los judeo-cristianos; en *2,14*, en referencia a San Pedro; en *2,15*, referido a los cristianos provenientes del judaísmo, incluido el mismo Apóstol; y, en *3,28*, para hacer referencia a que en Cristo ya no hay diferencia sino una profunda unidad que brota del bautismo. Pero en ninguna de esas oportunidades la expresión es usada en sentido antijudío[177].

Un texto que ofrece dificultad es *6,16*: "Y para todos los que se sometan a esta regla, paz y misericordia, lo mismo que para el *Israel de Dios*". Los estudiosos encuentran embarazo para entender a quién se refiere San Pablo con ese 'Israel de Dios'. Esto ha dado lugar a diversidad de opiniones. A modo de ejemplo hay autores que identifican a este 'Israel de Dios' con el "... pueblo universal de la nueva creación que no discrimina a gentiles ni a judíos"[178]. Es decir, que la expresión 'Israel de Dios' englobaría a judíos y gentiles. Esto sería posible si pensamos que en 3,29 presenta a los cristianos, ya sean de proveniencia judía o pagana, como la verdadera descendencia de Abrahán. Pero, preferimos pensar que el término 'Israel de Dios', se refiera a aquellos judíos que han

---

176 Cfr. PENNA, R., *o. c.*, 350.

177 Cfr. MUSSNER, F., *o. c.*, 210.

178 TAMEZ, E., *Carta a los Gálatas*, 912, en AA. VV., *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, Navarra 2003, 895-912.

recibido el Evangelio mostrándose verdaderos hijos de Abrahán. Los motivos que nos llevan a pensar así son los siguientes. En primer lugar, San Pablo en 6,16 distingue claramente dos grupos por medio del καί, es decir, desea paz y misericordia para los que se sometan a estas reglas, y luego agrega, 'y sobre el Israel de Dios' (καί ἐπί τόν'Ισραήλ τοῦ θεοῦ). Por lo tanto, distingue dos grupos siendo el segundo aquel que llama 'Israel de Dios'. Por otra parte, el nombre 'Israel' no designa sino que al pueblo judío. Ahora bien, si nos está hablando del 'pueblo de Israel', ¿por qué distingue dentro de él a un Israel 'de Dios' de otro que parece ser que no lo es? Relacionando 6,16 con otros textos paulinos nos parece poder encontrar la solución. Si pensamos que en 1 Co 10,18 ya nos había hablado del 'Israel según la carne', refiriéndose al pueblo histórico; uniendo a ello que en la cercana carta a los Romanos se referirá a que "no todos los descendientes de Israel son Israel" (Rm 9,6), podemos deducir que ese 'Israel de Dios' se refiera a aquellos israelitas que han aceptado el Evangelio. En este caso estimamos que se lo pueda identificar con el 'resto' del que habla en Rm 11,5[179]. De todos modos, Ga 6,16 en ningún caso tiene sentido antijudío, ya que no intenta polemizar con aquellos judíos que no han recibido el Evangelio.

Finalmente, analizamos *4,21-31*:

> "21 Decidme vosotros, los que queréis estar sometidos a la ley: ¿No oís lo que dice la ley? 22 Pues está escrito que Abrahán tuvo dos hijos: uno de la esclava y otro de la libre.

179 Cfr. PENNA, R., *o. c.*, 351-352.

[23] Pero el de la esclava nació según la naturaleza; el de la libre, en virtud de la promesa. [24] Hay en ello una alegoría: estas mujeres representan dos alianzas; la primera, la del monte Sinaí, madre de los esclavos, es Agar, [25] (pues el monte Sinaí está en Arabia) y corresponde a la Jerusalén actual, que es esclava, y lo mismo sus hijos. [26] Pero la Jerusalén de arriba es libre; ésa es nuestra madre, [27] pues dice la Escritura: *Regocíjate estéril, la que no dabas hijos; rompe en gritos de júbilo, la que no conocías los dolores de parto, que más son los hijos de la abandonada que los de la casada*. [28] Y vosotros, hermanos, a la manera de Isaac, sois hijos de la promesa. [29] Pero, así como entonces el nacido según la naturaleza perseguía al nacido según el Espíritu, así también ahora. [30] Pero ¿qué dice la Escritura? *Despide a la esclava y a su hijo, que no heredará el hijo de la esclava junto con el hijo de la libre*. [31] Así que, hermanos, no somos de la esclava, sino de la libre".

Para poder entender mejor este pasaje nos parece conveniente retrotraernos un poco para ubicarlo en su contexto. Antes que nada (*3,1-5*), San Pablo recuerda a los Gálatas que cuando les proclamó Cristo crucificado, ellos recibieron el Espíritu sin cumplir las obras de la ley. Posteriormente (*3,6-14*), contra los predicadores que insistían en la circuncisión de Abrahán (Gn 17,10.14), cita la promesa de Dios que en Abrahán todas las naciones serían bendecidas (Gn 12,3) - promesa independiente de la circuncisión - así que en el comunicarles el Espíritu por medio de la fe a los gentiles incircuncisos cumplía la promesa hecha al Patriarca, cuya

fe le fue reputada como justicia (Gn 15,6). Luego (*3,15-25*), les menciona que un testamento ratificado, no puede ser anulado por un agregado posterior. En efecto, la ley del Sinaí fue dada 430 años después de las promesas hechas a Abrahán: ¿cómo puede la herencia basada sobre las promesas depender de la observancia de la ley? Además (*3,26-4,11*), ellos, que eran esclavos de los dioses de este mundo y que han experimentado, gracias a la redención de Cristo y la adopción divina, la libertad de los 'hijos de Dios', ¿por qué quieren ser nuevamente esclavos sometiéndose ahora a las exigencias de la ley? Finalmente (*4,12-20*), ellos que lo han acogido con gran bondad, ¿cómo es posible que ahora se haya convertido en un enemigo como afirman los judaizantes?[180]. Como vemos, en este contexto el Apóstol se dirige a aquellos que quieren someterse a las observancias de la ley de Moisés (v. 21). De lo que se sigue que los destinatarios de este pasaje son los mismos cristianos y no los judíos: no tiene San Pablo intención de polemizar con estos.

Según se puede entender de la argumentación del Apóstol, los predicadores se remitían a Abrahán, Sara y Agar pero sacando conclusiones erradas. En efecto, afirmarían que los verdaderos herederos de las promesas eran los judíos por medio de Isaac, y que si las naciones deseaban ser herederas de Abrahán, debían cumplir la ley y la circuncisión. El texto leído literalmente es obvio y convincente, y sería un argumento a favor de los opositores. Por eso, el Apóstol se ve obligado a responder empleando las mismas citas de la Escritura, pero haciendo uso del método de la alegoría

---

180 Cfr. BROWN, R. E., *o. c.*, 631-632.

revirtiendo el argumento que proponían sus opositores. Los textos que usa son Gn 16 y 21[181]. Las dos mujeres son dos alianzas[182]: Agar, la esclava, no representa a los gentiles sino la actual Jerusalén terrena y la ley dada en el Sinaí que esclaviza. También sus hijos son esclavos (vv. 24-25). Por otra parte, Sara, la mujer libre, representa la Jerusalén celestial, la alianza divina y la promesa hecha por Dios a Abrahán: es la madre de todos aquellos que han sido liberados por Cristo. El Apóstol les manifiesta que esa es su madre (vv. 26-28)[183]. En el v. 31 repetirá la misma idea. Ellos han sido justificados sólo por la fe en Cristo y sin la ley y, además, son libres de la ley. Querer someterse a la misma es una insensatez (3,1)[184].

Ahora bien, esto nos muestra una visión mas bien negativa respecto a la ley ¿Se puede decir que es un signo de sentimientos antijudíos en el Apóstol? De ningún modo. Lo que sucede es que San Pablo es conciente de que la ley en sí misma no puede comunicar vida (3,21) e incapaz de justificar (2,16; 3,11). Es Cristo quien nos ha liberado de la maldición de la ley (3,13) y nos ha dado la verdadera libertad, cuya pérdida hace que se vuelva a la

181 Cfr. TAMEZ, E., *o. c.*, 909.

182 A. Vanhoye dedica en el artículo que hemos citado con anterioridad, un punto titulado ‘***Dévalorisation de l’ alliance légale du Sinaï (Ga 4,21-31)***’. Allí explica que San Pablo opone las dos alianzas bíblicas: *la primera*, en Abrahán, que tiene un valor definitivo y encuentra su cumplimiento en Cristo; *la segunda*, la del Sinaí, que comprende la obligación de observar la ley y que tenía un valor provisorio hasta que llegase Cristo (Ga 3,19). Continúa explicando que el Apóstol no dice explícitamente que esta segunda haya sido revocada por Dios, pero se puede concluir que afirme implícitamente el fin de la alianza del ‘Sinaí’, en tanto que está fundada sobre la Ley. Más adelante afirma que el Apóstol no se interesa en saber si la Alianza ha sido revocada por Dios: el se limita a constatar que la ‘Jerusalén actual’ continúa a ser esclava y el modo en que habla San Pablo deja entender claramente que esta ‘disposición’ ha perdido valor, cfr. VANHOYE, A, *o. c.*, 822-823.

183 Cfr. BROWN, R. E., *o. c.*, 632.

184 Cfr. GETTY, M. A., *o. c.*, 719.

esclavitud (2,4-5). La libertad que otorga Cristo es plena y definitiva (5,1.13) al punto de convertir al hombre en heredero (4,7). El cristiano se debe someter a una nueva ley: 'la ley de Cristo' (6,2) que consiste en el precepto del amor (5,13-14) y es animada por el Espíritu fructificando en toda clase de obras buenas (5,16-26). Por estos motivos, querer someterse a la antigua ley haciéndose circuncidar es renunciar a Cristo (5,2-4) ya que si la justificación viene de la ley, Cristo ha muerto en vano (2,21). Ciertamente que el Apóstol tiene en mente aquí una ley que, separada de una visión de fe auténtica, se había convertido en un conjunto de prescripciones que el hombre pretende observar con sus solas fuerzas para hacerse grato a Dios pero que no puede cumplir. En este sentido, la ley tuvo la finalidad de multiplicar las transgresiones (3,19) y servir de pedagogo hasta la llegada de Cristo (3,23-25), quien una vez llegado hace cesar la ley[185]. Mussner explica claramente este aspecto de la ley:

> "... la ley no trajo ni trae la salvación por la sencilla razón de que el ser humano, debido a la debilidad de su «carne», no fue ni es capaz de cumplir totalmente las exigencias de la ley y de ese modo queda expuesto a la maldición de muerte con la que se amenaza en la misma ley. Y esto vale, a los ojos del apóstol, no sólo para los judíos, *sino igualmente para los paganos*"[186].

185 Cfr. SACCHI, A. e Collaboratori, *o. c.*, 167-169.

186 MUSSNER, F., *o. c.*, 207.

De todo esto concluimos que el Apóstol no muestra ningún tipo de sentimiento antijudío, sino que, simplemente presenta la realidad objetiva de la nueva economía salvífica en Cristo según el plan divino. Él mismo ha vivido bajo el yugo de la ley experimentando la imposibilidad de la misma para conferir la justificación. Por estos motivos y en un marco polémico, se limita a exponerles la verdad recibida por revelación, con la finalidad de liberarlos de caer en un engaño. En cuanto que él se dirige a los cristianos, sólo secundaria e indirectamente su tesis entra en disputa con los judíos.

Volviendo al texto en cuestión, nos queda afrontar el problema planteado por los *vv. 29-30*. Ciertamente que se trata de un texto difícil. El Apóstol hasta aquí ha planteado una 'alegoría' donde las dos mujeres de Abrahán (Agar y Sara) representan dos alianzas: *Agar*, que representa la alianza del monte Sinaí y corresponde a la Jerusalén actual[187], y *Sara*, que representa a la alianza con Abrahán concluida en Cristo y corresponde a la Jerusalén celestial; por otra parte, plantea el Apóstol, que el hijo de Agar es nacido según la naturaleza, es esclavo y representa a los hijos de la Jerusalén actual (v. 25), mientras que el hijo de Sara es nacido de lo alto, en virtud de la promesa, es libre y representa a los hijos de la Jerusalén de arriba. Ahora bien, en el *v. 29*, San Pablo refiere que así como el nacido según la naturaleza perseguía al nacido según la promesa, así también sucede ahora. Es decir, que el Apóstol nos

---

187 San Pablo, según nuestra opinión, cuando se refiere a la 'Jerusalén actual' (v. 25), y ya que se mueve dentro de una 'alegoría', lo hace en sentido alegórico también, es decir, que habla de Jerusalén en cuanto que es el centro y el símbolo de la religión judía que tiene por centro a la ley. De la misma manera sucede cuando se refiere a los 'hijos de la Jerusalén actual' (v. 25): no es inclusivo de todos y cada uno de los judíos que allí habitan sino, más bien, que se refiere a aquellos que viven bajo la ley, sea en Jerusalén o fuera de ella.

introduce en la temática de la ‘persecución’. Pero, ¿es correcto afirmar que todos los hijos según la naturaleza persiguen a los hijos según la promesa? Si seguimos con el razonamiento de que todos los que viven según la ley son hijos de la naturaleza, habría que contestar afirmativamente, es decir, que los judíos que viven según la ley estarían persiguiendo a los hijos de la promesa. Pero, ¿sería correcto pensar de este modo? La respuesta es negativa. Esto lo demostramos cuando analizamos 1 Ts 2,14-16, donde constatamos que no todos los judíos obstaculizaban el trabajo misional de San Pablo sino un reducido grupo de ellos. Por lo tanto, pensamos que cuando San Pablo se refiere a que el hijo de la naturaleza perseguía al hijo de la promesa, no se refiera a la totalidad de los judíos que viven bajo la ley. Nos movemos siempre en el plano de la alegoría donde es necesario buscar el sentido exacto para no caer en un alegorismo[188]. Ahora bien, precisar el sentido del v. 29 es de vital importancia porque en el *v. 30*, el Apóstol, citando a Gn 21,10 afirma: “Despide a la esclava y a su hijo, que no heredará el hijo de la esclava junto con el hijo de la libre”. Esta afirmación a primera vista es muy fuerte. Según esto, se debería despedir a los hijos según la naturaleza porque no heredarán con los hijos de la promesa. En otras palabras, ¿debemos pensar que todos aquellos que viven según la ley no van a heredar de la Jerusalén celestial? Conectando con lo que afirmamos en el v. 29, pensamos que no. Más bien estimamos que San Pablo se refiera a aquellos judíos que

---

[188] Entendemos por ‘alegorismo’ una deformación de la alegoría que busca explotar alegóricamente los símbolos buscando correspondencias menudas, detalle a detalle, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, en modo excesivo, cfr. FLOR SERRANO, G. - ALONSO SCHÖKEL, L. (col.), *Diccionario de la ciencia bíblica*, Navarra 2000[2] , 18.

perseguían a los cristianos demostrando de ese modo un comportamiento malvado e indigno de heredar de la Jerusalén celestial. Esos judíos serán despedidos sin recibir la heredad. De este modo, concluimos que el texto no tiene un cariz antijudío ya que el Apóstol no se refiere a la comunidad judía en cuanto tal sino a aquellos miembros que perseguían a los cristianos obstaculizando su acción misionera. No obstante, se debe mantener en pie el principio de que la justificación no viene por la ley sino por la fe en Cristo y que Dios juzgará a todo hombre según su propia conciencia.

R. Penna da una interpretación diversa de los *vv. 29-30*, afirmando que el hermano perseguidor del v. 29 no son los judíos sino los ‘falsos hermanos’ de 2,4, es decir, los judaizantes que insistían en imponer el yugo de la ley a los cristianos. En este caso, continúa el autor, la ‘Jerusalén presente’ (4,25) no se refiere a aquella de los judíos sino a la de la iglesia madre cristiana[189]. Esta solución nos parece cierta en parte. En efecto, no ofrece dificultad el pensar que estos ‘falsos hermanos’ sean realmente perseguidores del hijo de la promesa en cuanto que los acechaban tratando de esclavizarlos con la ley. En este sentido, son verdaderos perseguidores y serán despedidos de la heredad (v. 30). Pero encontramos dificultad en identificar a la ‘Jerusalén presente’ del v. 25 con la ‘iglesia madre cristiana’. Consideramos que de este modo no se respeta el sentido literal intentado por San Pablo, en cuanto que, la fe en Cristo ha introducido a los cristianos en la ‘iglesia madre’, que es una antesala de la ‘Jerusalén de arriba’ y es distinta

---

[189] Cfr. PENNA, R., *o. c.*, 352-356.

y opuesta a la 'Jersulalén presente'. Es cierto que nos movemos dentro de una alegoría, pero en este caso opinamos que se vaya más allá de lo afirmado por el Apóstol. Ahora bien, tampoco en este caso planteado por R. Penna se puede pensar en sentimientos antijudaicos del texto.

2.7. Carta a los Romanos

La carta a los cristianos de Roma, muestra la evidente necesidad que tenía el Apóstol de dar una respuesta al problema sobre la salvación de Israel. En la anterior carta a los Gálatas, hemos visto que afronta el problema de la salvación de los cristianos provenientes del paganismo que se habían dejado contagiar por los 'judaizantes', recordándoles que la salvación viene por la fe en Cristo sin necesidad de las obras de la ley. En la carta a los Romanos, toma inevitablemente cuerpo el problema, hasta este momento latente, de la salvación de los judíos[190]. San Pablo ha podido comprobar que su misión entre los gentiles ha tenido suceso, mientras que la misión de San Pedro a los judíos prácticamente ha fracasado. Esto lo ha hecho reflexionar durante tantos años: aquellos que eran los destinatarios de la promesa, han rechazado al Cristo, no han creído en Él. También habrá reflexionado ante el hecho de las persecuciones por parte de sus connacionales, las intromisiones de los 'falsos hermanos', y un

---

190 A tal fin se puede consultar la interesante obra de LYONNET, S., *La historia de la salvación en la carta a los romanos*, Salamanca 1967, 24-27; donde el autor después de dar un marco general acerca de la 'universalidad de la salvación', particularmente en la carta a los romanos, dedica un punto para analizar 'el misterio de la salvación de Israel'.

cúmulo de elementos que le habrán ayudado a dar una respuesta ante este apremiante problema. En la carta a los Gálatas sus réplicas serán en medio de un clima polémico, mientras que aquí en Romanos retoma los temas planteados en aquella pero de un modo sereno, sistemático y reflexivo. San Pablo afronta el tema de Israel fundamentalmente en dos momentos: en los cc. 1-4 y en los cc. 9-11. La amplitud y el interés que dedica a la ‘cuestión judía’, nos dan la pauta de cuánta importancia asigna a este asunto[191].

En el *primer caso* (cc. 1-4), la cuestión sobre la salvación de Israel es afrontada en un modo más global y fugaz, salvo el caso de las afirmaciones de 3,1-8[192]. No obstante, en la tesis general de la carta (1,16-17), ya se le reconoce al judío un derecho de primogenitura al Evangelio[193]. Además, en 3,1-2, el Apóstol avala que tienen el privilegio de ser depositarios de la revelación divina, aunque este privilegio, sin embargo, no les ha dispensado del dominio del pecado (3,9-19), y, por lo tanto, de la necesidad de obtener la justificación por la fe en Cristo y no por la observancia de la Ley (3,20-22)[194]. De todos modos, en todos los pasajes que San Pablo se refiere a los judíos (cfr. nota al pie n° 191), ya sea en esta

---

191 Cfr. PENNA, R., *o. c.*, 356-357. El autor pone en evidencia por medio de una estadística de las palabras usadas por San Pablo, que la segunda sección (9-11) está más interesada en el tema de Israel. A continuación la reproducimos: en la primera sección el término ᾿Ιουδαῖος aparece 9 veces (1,16; 2,9.10.17.28.29; 3,1.9.29) mientras que en la segunda aparece sólo 2 veces (9,24; 10,12); por otra parte, el término ᾿Ισραηλίτης aparece 2 veces en esta segunda sección y 9 el término᾿Ισραήλ (9,6.27.31; 10,19.21; 11,2.7.25.26).

192 Cfr. PITTA, A., *Lettera ai Romani*, Milano 2001[2], 329.

193 Cfr. BALLARINI, L., *o. c.*, 32.

194 Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA., *o. c.*, 197.

primera parte (cc. 1-4) como en la segunda (cc. 9-11), no lo hace en manera 'antijudía'[195].

En el *segundo caso* (cc. 9-11), finalmente el Apóstol responderá al problema histórico-salvífico de Israel, que no sólo lo afecta dolorosamente a él desde 9,1, sino que está planteado y no resuelto desde 3,1 ss[196]. En estos capítulos, entonces, el tema no será tanto el de escapar al poder universal del pecado y obtener la comunión con Dios, cuanto de saber quién pertenezca al 'verdadero Israel', quién forme parte del pueblo de la alianza y cómo estén los judíos en relación con los gentiles a los fines de la salvación. En los cc. 1-4, la soteriología era en perspectiva estrictamente teológica, aquí tiene una dimensión histórico-salvífica y comunitaria. Esto implicará que 'Israel' emerja en primer plano, como hemos constatado a partir de la cantidad de citaciones que el Apóstol realiza en esta sección del término 'Israel'[197].

Ahora bien, ¿cuál es la actitud que adopta San Pablo hacia los judíos? En principio, es una actitud positiva. Personalmente, él se siente orgulloso de su origen judío (11,1); les llama "mis hermanos, los de mi raza según la carne" (9,3); enumera los dones que han recibido de Dios (9,4-5) y que considera irrevocables (11,29)[198]; en su mismo apostolado entre los gentiles procuraba indirectamente

---

195 Cfr. MUSSNER, F., *o. c.*, 211.

196 Cfr. WILCKENS, U., *o. c.*, 320-321.

197 Cfr. PENNA, R., *o. c.*, 359-360.

198 T. Federici comentando Rm 9-11, afirma que en estos tres capítulos se da la figura literaria llamada 'inclusio', es decir, San Pablo inicia estos capítulos reivindicando los privilegios de Israel (9,4-5) y concluye reafirmándolos (11,28-29). Esto implica, comenta el autor, que todo el contenido de los mismos debe leerse a la luz de estos dos extremos que ejercen presión sobre el mismo, cfr. FEDERICI, T., *o. c.*, 76. Más recientemente, una propuesta similar puede encontrarse en SIMOENS, Y., *Entrare nell'alleanza. Un'introduzione al Nuovo Testamento*, Bologna 2003, 198-199.

ser útil a sus hermanos de raza, "con la esperanza de salvar algunos de ellos" (11,14); para lo cual contaba con el resorte de la emulación tratando de suscitar 'celos' que produjesen en ellos el deseo de abrirse a la fe en Cristo (11,11.14)[199].

Frente al problema de la resistencia opuesta por la mayor parte de los judíos a su predicación, San Pablo siente "una gran tristeza y un dolor incesante en el corazón" (9,2) y está dispuesto a sufrir por ellos hasta el punto de ser él mismo 'maldito y separado de Cristo' (9,3)[200]. Todo esto es prueba del gran afecto que el Apóstol experimentaba hacia su pueblo. Este mismo afecto y sufrimiento lo conducirán a buscar una solución acerca del lugar de Israel en el designio de Dios a la luz de Cristo y de la Escritura. Estos tres largos capítulos de la carta a los Romanos, constituyen la reflexión más profunda del Nuevo Testamento sobre la situación de los judíos que no creen en Jesús. Allí San Pablo expone su pensamiento de la forma más madura[201].

---

199 Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *o. c.*, 192. Se puede consultar también MINDLING, J. A., O.F.M. CAP., *Thoughts on Romans 11*, en "BT" 35 (1997) 95-99.

200 Mussner comenta al respecto: "Ni de 1 Ts 2,14-16, ni de las restantes manifestaciones del apóstol, se puede concluir que Pablo fuese un «antisemita». Ningún hombre de la iglesia primitiva amó tanto a Israel como el apóstol Pablo. De una vez por todas esto se deduce de *Rom 9,1-3*: [...] ¿Qué teólogo cristiano ha hablado alguna vez así?", MUSSNER, F., *o. c.*, 221. La cursiva es nuestra.

201 Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *o. c.*, 192-193. En relación a este tema, el autor hebreo Elia Boccara en su libro "*Il peso della Memoria*", incluye un capítulo titulado '*Romani 9-11*' donde reconoce un valor muy limitado a estos capítulos a los efectos de que sirvan como elemento teológico adecuado para construir un diálogo entre hebreos y cristianos. En este sentido, afirma que el pensamiento paulino es 'escasamente utilizable a los efectos de una relación entre hebreos y cristianos' (p. 252), ya que para un hebreo no es positivo aceptar un discurso basado sobre su conversión a la fe paulina (p. 240). Además, sostiene el autor, aún reconociendo que San Pablo, en estos capítulos, se refiera a los hebreos en el modo más favorable, no sirven para realizar un diálogo entre pares sino que San Pablo 'cierra definitivamente el camino de una utilización acrítica de Rm 9-11 a los efectos de una durable reconciliación entre hebreos y cristianos' (p. 247). 'Por lo cual, continúa el autor, otro camino deberá probablemente ser buscado para encausar sobre bases teológicas un diálogo entre hebreos y cristianos que se realice en el respeto de la fe recíproca y de

La explicación que ofrece el Apóstol, basada en la Escritura, es que en esta etapa de la historia de la salvación, existe solamente un 'resto' de israelitas que cree en Cristo. La presencia de este 'resto' demuestra que Dios no ha rechazado a su pueblo (11,1). Por otra parte, en relación a aquellos que no han creído en Cristo, afirma "...que tienen celo por Dios, pero no conforme a un pleno conocimiento. Pues, desconociendo la justicia de Dios y empeñándose en establecer la suya propia, no se sometieron a la justicia de Dios" (10,2-3)[202]. Usando la metáfora agrícola del olivo, el Apóstol afirma que hay ramas de este olivo que han sido cortadas y otras, provenientes de un olivo silvestre, que han sido injertadas (11,17-24): se comprende que las ramas cortadas son los israelitas que no han aceptado a Cristo y que las injertadas son los gentiles que se han convertido a Él. A estos últimos, el Apóstol los amonesta a no ser presuntuosos (11,18.25), y a las ramas cortadas les abre una perspectiva positiva ya que "poderoso es Dios para injertarlos de nuevo" (11,23). Esta reinserción en el olivo será más fácil que en el caso de los gentiles, ya que se trata de su propio olivo (11,24). Además, su reincorporación traerá una gran plenitud ya que "si su

---

las recíprocas diferencias' (p. 250), cfr. BOCCARA, E., *Il peso della Memoria. Una lettura ebraica del Nuovo Testamento*, Bologna 1994, 237-250.

202 Sobre este tema se puede consultar BECHTLER, S. R., *Christ, the Τέλος of the Law: The Goal of Romans 10:4*, en "CBQ" 56 (1994) 288-308, donde el autor analiza la estructura de Rm 9,30-10,21 en comparación con la Ley, demostrando el rol de Rm 10,4 en cuanto que Cristo es el término hacia el cual se dirigía la Ley. De modo similar se puede ver CAPES, D. B., *YHWH and MESSIAH: Pauline exegesis and the divine Christ,* en "HBT" 16 (1994) 121-143. También se pueden consultar los siguientes artículos: RAKOTOHARINTSIFA, A., *Paul aux prises avec le Judaïsme: la question de la Loi et Romains 10,1-4*, en "FetV" 92 (1993) 89-100; DEWEY A. J., *A Re-Hearing of Romans 10:1-15*, en "Sem" 65 (1994) 109-127; GIGNAC, A., *Le Christ, Τέλος de la Loi (Rm 10,4), une lecture en termes de continuité et de discontinuité, dans le cadre du paradigme paulinien de l'élection*, en "ScEs" 46 (1994) 55-81; PIDCOCK-LESTER, K., *Romans 10:5-15*, en "Int" 50 (1996) 288-292; HILLS, J. V., *'Christ was the Goal of the Law...' (Romans 10:4)*, en "JThSt" 44 (1993) 585-592.

caída ha sido una riqueza para el mundo, y su mengua, riqueza para los gentiles ¡qué no será su plenitud!" (Rm 11,12). El 'endurecimiento' que afecta a esta parte de ellos no es más que una etapa provisional y que tiene una utilidad temporal: "... el endurecimiento parcial que sobrevino a Israel durará hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, *todo Israel será salvo*..." (Rm 11,25-26)[203].

Por lo tanto, la solución que presenta el Apóstol es realista: hay una parte de Israel que no ha creído en Cristo pero esta situación no es definitiva. Dios no abandona a su pueblo: tiene un proyecto de misericordia sobre ellos que conducirá a la salvación de todo Israel. Como podemos observar, San Pablo está muy lejos de alimentar algún sentimiento contra su pueblo[204].

2.8. Conclusión

Después de haber analizado los distintos textos del Apóstol, trataremos de dar una visión sintética que nos muestre la 'evolución' del pensamiento paulino sobre el tema de la salvación de Israel. Antes que nada, es necesario decir que no es tan fácil establecer

---

203 Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *o. c.*, 193.197-198. Se puede consultar también GUERRA, A. J., *Romans: Paul's Purpose and Audience with Special Attention to Romans 9-11*, 237, en "RB" 97 (1990) 219-237. Por su parte, *Judith M. Ryan* hace notar que el plan de salvación por parte de Dios, se cumplirá a pesar de la desobediencia humana y aún por medio de ella, cfr. RYAN, J. M., *God's Fidelity to Israel and Mercy to All*, 93, en "BT" 35 (1997) 89-93. A su vez, *F. Refoulé* propone una interpretación de Rm 9,30-33 poniéndola en relación con Rm 10,1-6 y proponiéndola como clave de lectura de los tres capítulos, cfr. REFOULÉ, F., O. P., *Note sur Romains IX, 30-33*, en "RB" 92 (1985) 161-186.

204 Un tratamiento similar al expuesto respecto al problema de la incredulidad de Israel en Rm 9-11, se puede ver en VANNI, U., *Romanos (Carta a los)*, 1704-1705, en ROSSANO, P. - RAVASI, G. - GIRLANDA, A., *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Madrid 1990, 1699-1707.

las etapas que se han dado en la mente del Apóstol, ya que a veces sus escritos tienen características más ‘ocasionales’, en cuanto que en ellos se enfrentan problemas concretos, y otras veces, afrontan temas de un modo más ‘sistemático’. Esto plantea la dificultad de que en un escrito no necesariamente el Apóstol exprese toda su concepción sobre el tema en cuestión. De todos modos, y remitiéndonos a lo propiamente escrito por San Pablo, la diferencia más notoria se da entre el primer escrito que hemos analizado y el último, es decir, entre 1 Ts 2,14-16 y Rm 9-11. Hemos visto que en el primer caso el Apóstol realiza una serie de acusaciones muy duras contra los judíos, mientras que en segundo caso expone de manera reflexiva y sistemática el plan de Dios sobre el pueblo de Israel concluyendo con un proyecto salvífico hacia el mismo. La explicación de esta diferencia, como hace notar R. Penna, se debe ubicar en el ‘diverso rol’ ocupado por los judíos en relación con la misión del Apóstol entre los paganos:

> “Al inicio, él los divisa sólo como opositores de su empeño apostólico entre los gentiles, un obstáculo a su misión. Al final, ellos se han convertido en un problema teológico. Justo su perdurable rechazo al evangelio ha inducido al Apóstol a reconsiderarlos bajo otra luz: paradojalmente, no más bajo el aspecto negativo de simples antagonistas de la palabra de Dios (cfr. 1 Ts 2,13.16a), sino bajo aquel más positivo o al menos más problemático de quien de la palabra de Dios pone en cuestión la validez con su mismo comportamiento (cfr. Rom 9,6a) y está sin embargo destinado a la salvación

(cfr. Rom 9,27; 10,13; 11,14. 23. 24. 26). Al inicio son una antítesis, al final son un misterio”[205].

Entre 1 Ts y Rm 9-11, hay ciertamente una ‘evolución’ del pensamiento del Apóstol, en cuanto que cobra desarrollo y profundización su idea sobre el ‘misterio de Israel’: aquí alcanza su madurez. De todos modos, como oportunamente hicimos notar, no encontramos ‘oposición’ entre ambos textos, ya que las amenazas de 1 Ts no excluyen la reconciliación posterior de la que nos habla Rm 9-11. Además el Apóstol no se refería en sus acusaciones a la totalidad de los judíos [206].

Ahora bien, entre estos dos momentos ¿cuáles han sido las etapas del pensamiento del Apóstol respecto a la salvación de su pueblo? En el resto de las cartas que hemos examinado, fundamentalmente los judíos están al margen de su camino apostólico y no existe un tratamiento ‘directo’ y ‘exhaustivo’ donde el Apóstol se dedique a considerar pormenorizadamente el tema de la ‘salvación de Israel’ como lo hace en Romanos. El motivo es que Él se sabe enviado como Apóstol de los gentiles y no de los judíos (Ga 2,7-9). De allí que sus interlocutores son al máximo judeo-cristianos y no judíos. Ciertamente que la presencia de los ‘judaizantes’ será providencial en cuanto que ayudará al Apóstol para que vaya

---

205 PENNA, R. *o. c.*, 364: “All’inizio, egli li scorge solo come oppositori del suo impegno apostolico tra i gentili, un ostacolo alla sua missione. Alla fine, essi sono diventati un problema teologico. Proprio il loro perdurante rifiuto dell’evangelo ha indotto l’Apostolo a riconsiderarli sotto un’altra luce: paradossalmente, non più sotto l’aspetto negativo di semplici antagonisti della parola di Dio (cfr. 1 Ts 2,13. 16a), ma sotto quello più positivo o almeno più problematico di chi della parola di Dio mette in questione la validità con il suo stesso comportamento (cfr. Rom 9,6a) ed è tuttavia destinato alla salvezza (cfr. Rom 9,27; 10,13; 11,14. 23. 24. 26). All’inizio sono un’antitesi, alla fine sono un mistero”.

206 Cfr. supra punto 2.2. Primera carta a los Tesalonicenses.

madurando su pensamiento sobre el 'misterio de Israel'. Por otra parte, San Pablo esperaba la conversión en masa al Evangelio por parte de los judíos, ya que ellos eran los primeros destinatarios del mismo (Rm 1,16). Sin embargo, Israel quedó ligado a la ley de Moisés en lugar de adherir a Cristo que era el fin de la ley. En este sentido, el rechazo al Evangelio por parte de ellos significó una gran tristeza y un gran dolor para el Apóstol (Rm 9,2-3). Ahora bien, todos estos elementos lo ayudarán para que vaya madurando poco a poco su pensamiento sobre la 'salvación de Israel'[207].

Intentando hacer un itinerario del pensamiento del Apóstol y tomando los textos más relevantes y que tienen relación con el tema de la salvación de Israel, vimos que su pensamiento comienza a delinearse paulatinamente en *1 Co 1,17-25* cuando habla de la 'universal' necesidad de aceptar el mensaje de la cruz de Cristo para salvarse. Luego vendrá el importante texto de *2 Co 3,4-4,6*, donde San Pablo hablaba de las dos alianzas y del 'velo' que cubre el corazón de los israelitas cada vez que leen a Moisés; 'velo' que se descorrerá cuando se conviertan a Cristo (3,16). Posteriormente viene la carta a los Gálatas, y particularmente *4,21-31*, que en medio de un ambiente polémico a causa de los 'judaizantes', ya nos presenta claramente la doctrina de la justificación por Cristo y sin necesidad de las obras de la ley mosaica. En este sentido, la carta a los Gálatas se presenta como un paso previo a *Rm 1-4*, donde el Apóstol desarrollará 'in extenso' dicha doctrina, aunque de un modo genérico y sin descender al detalle de analizar la situación salvífica de 'Israel'. Esto sucederá en *Rm 9-11* donde el Apóstol de

---

[207] Cfr. PENNA, R., *o. c.*, 364-365.

un modo extenso y maduro dará una respuesta ante el ‘misterio de Israel’: su llamada, sus privilegios, su rechazo al plan divino, su endurecimiento, y no obstante, el diseño misericordioso del plan de Dios que no abandona a su pueblo, sino que lo salvará.

Finalmente, vimos también que el Apóstol, quien es conciente de la imposibilidad de obtener la justificación por medio de la antigua economía salvífica experimentándolo en carne propia, y, que además, ha recibido por revelación divina el nuevo plan de la justificación en Cristo, presentará esta verdad, que trae la ‘verdadera libertad y la herencia’, a todos los hombres sin experimentar ningún tipo de sentimiento contrario o animosidad a los de su propia raza.

3. Reflexión teológica

3.1. Visión de síntesis del género literario

Al iniciar este capítulo habíamos proyectado avocarnos a dos temas estrechamente relacionados entre sí: *en primer lugar*, averiguar cuál era el género literario de Rm 11,25-32 y, *en segundo lugar*, ver la relación que existe entre esta perícopa con otros escritos paulinos. A su vez, esbozamos la intención de vincular estos dos temas en la *Reflexión teológica* dando una visión de síntesis de los mismos.

Respecto al primer tema, descubrimos que hay un *género literario principal*, de fondo, que sobresale y da forma a toda la perícopa: es el de la *exhortación o parénesis*. En efecto, tuvimos oportunidad de observar que San Pablo da a conocer el misterio con una *eminente*

finalidad parenética o exhortativa: “para que no presumáis de sabios” (11,25a).

Respecto al segundo tema, hemos estudiado otros escritos paulinos a los efectos de poseer una mejor comprensión del género literario de la perícopa, y, además, para gozar de un mayor conocimiento acerca del modo de pensar y de sentir del Apóstol hacia los de su raza. Esto nos traería aparejado una más plena inteligencia sobre la suerte de Israel en el plan de Dios y poder comprobar, a su vez, si sus escritos pueden dar lugar a que el Apóstol sea calificado como antihebreo o no, o como causante del antihebraísmo.

Tratando de vincular ahora estos dos temas entre sí, constatamos que el análisis de los demás escritos paulinos nos permitieron conocer mejor el género literario de la perícopa en modo ‘indirecto’, es decir, en cuanto que nos han dado la posibilidad de ‘confirmar’ el género literario ya descubierto. En efecto, hemos visto que San Pablo experimenta “una gran tristeza y un gran dolor en el corazón” (Rm 9,2) a causa de que el pueblo de la promesa ha rechazado a Aquél que estaba destinado a ser recibido por ellos en primer lugar. Es una grande desazón para el Apóstol ya que el pueblo de Israel no ha recibido a Cristo, salvo un pequeño ‘resto’, mientras que algunas ramas naturales del olivo han sido desgajadas, para dar lugar a que sean injertadas otras ramas de un olivo silvestre. Ahora bien, San Pablo que tiene una grande preocupación por los de su raza ya que han sido desgajados del olivo salvífico a causa de su ‘incredulidad’ (11,20), también experimenta una preocupación análoga por los cristianos provenientes de la gentilidad, ya que también ellos corren el riesgo de ser desgajados a causa de su

‘presunción’. Por este motivo les hará sucesivas advertencias contra tal engreimiento al punto de confesarles “... que si no, también tú serás desgajado”(11,22): por eso les revela el misterio en esta cima parenética, es decir, para que no se frustre el plan salvífico de Dios en ellos a causa de su pecado de presunción, de modo análogo como se ha frustrado en el pueblo de Israel a causa de su incredulidad. En otras palabras, el dolor por el fracaso de una parte de Israel se convierte en preocupación por los gentiles que arriesgan de caer en presunción y ser desgajados como los judíos. Por eso decimos que los otros escritos nos ayudan a confirmar el género literario ya descubierto: San Pablo ‘amonesta’ en Rm 11,25-32 de no caer en presunción para que no se pierdan los gentiles que han abrazado la fe, de modo análogo como se han perdido tantos judíos a causa de su incredulidad, según se constata en los demás escritos paulinos.

Por otra parte, también era nuestra finalidad relacionar la perícopa con los otros escritos paulinos para ver la ‘evolución’ del pensamiento del Apóstol sobre el misterio de Israel. Hemos podido constatar que su inteligencia sobre este aspecto se ha ido desarrollando hasta llegar a su mayor extensión y madurez en Rm 9-11, y particularmente en 11,25-32 como en una especie de cima. Esta ‘evolución’ en su pensamiento hemos verificado que no implica ‘oposición’ sino una profunda ‘complementariedad’ entre los distintos textos, lo que nos permite tener una visión de conjunto de la concepción del Apóstol.

3.2. ¿San Pablo es antihebreo o el causante del antihebraísmo?

Por último, también era nuestro propósito cuando quisimos relacionar la perícopa con los otros textos paulinos ver si el Apóstol con sus escritos podía ser considerado antihebreo o no, o al menos causante del antihebraísmo. Sobre este particular ya hemos dado nuestra opinión a medida que hemos ido analizando los distintos textos, y hemos podido constatar que su *pensamiento* no alimenta sentimientos contra su pueblo. Pero quisiéramos agregar algo más como prueba de que su modo de pensar no es antihebreo: viendo a su pueblo caído por haber rechazado al Mesías, lejos de ensañarse contra él, revela el plan misericordioso de Dios sobre él, y, además - y esto queremos subrayar - amonesta a los cristianos a que no se engrían contra ellos mirándolos despectivamente como se puede observar en la parénesis que encontramos en Rm 11,17-32. Esto también es prueba de que su pensamiento no es antihebreo.

Por otro lado, si su *pensamiento* no es antihebreo, pensamos que esto sea corroborado por su mismo *comportamiento*. Efectivamente, desde el inicio de su vida apostólica hasta el fin de ella buscó la salvación de su pueblo predicándoles ‘directamente’ en sus Sinagogas (Hch 9,20; 13,14-42; 14,1; etc) y cuando comenzó su misión entre los gentiles trató de favorecerlos al menos ‘indirectamente’ intentando despertarles ‘celos’ “con la esperanza de salvar algunos de ellos” (Rm 11,14)[208]. Además, hemos visto que

---

208 Respecto a los ‘celos’ de los que habla San Pablo en los capítulos 9-11 de Romanos, se puede consultar el artículo de FABRIS, R., *La gelosia nella Lettera ai Romani (9-11). Per un nuovo rapporto tra ebrei e cristiani*, 23-24, en “RdT” 27 (1986) 15-33. Allí el autor analiza los cuatro pasos donde el Apóstol usa este término en esos

aún siendo perseguido por sus connacionales continuaba a predicar en sus sinagogas tratando de instruirlos en el Evangelio de Jesucristo (Hch 13,44-45; 14,1-2; 14,19; 17,1-4). De esto concluimos que tanto en su modo de ‘pensar’ como en su modo de ‘actuar’ el Apóstol no sólo no se mostró antijudío, sino que mostró un profundo amor hacia su pueblo.

Que si el Apóstol sea el ‘causante’ del antijudaísmo, pensamos que la respuesta se desprende de lo que acabamos de decir: si Él no es antijudío, tampoco puede causarlo. Si se ha dado el ‘antijudaísmo’, la causa no se la ha de buscar en el Apóstol sino en sus intérpretes. Ciertamente que sus escritos son de gran complejidad y por lo tanto se debe precisar el sentido de los mismos en su justa medida: es un trabajo que se debe realizar. Pero de allí a acusarlo de antihebreo nos parece que hay una gran distancia. En definitiva, se podrán presentar diversidad de argumentos que lo pretendan presentar antijudío, pero, en nuestra opinión, en cualquiera de los casos, pensamos que no se trate de un defecto de San Pablo sino del receptor de sus escritos.

---

capítulos (10,2; 10,19; 11,11-12 y 11,13-14). Explica que hay una tensión dialéctica entre cristianos y hebreos que se manifiesta en tres momentos históricos sucesivos. En un primer momento, los hebreos, originario pueblo de Dios, se manchan de una culpa y pierden el favor de Dios. En un segundo momento, la caída de los hebreos da lugar a la elección de los gentiles, y en un tercer momento, la elección de los gentiles ocasiona los ‘celos’ de los hebreos que, por su parte, buscan nuevamente el favor de Dios tratando de encontrar la ‘vía de readmisión’ con los gentiles. Como se puede observar, continúa el autor, en esta representación de las relaciones entre hebreos y gentiles, los ‘celos’ son el factor dinámico que hace posible el pasaje del segundo al tercer momento. Más adelante, el autor concluye afirmando que la desbordante hebraicidad del Apóstol se revela en una idea-fuerza que subyace en toda su reflexión: que el Espíritu de Dios está obrando, no sin astucia, para ganarse a toda costa la fidelidad de Israel.

Para finalizar, resumimos nuestro pensamiento con la frase de Mussner anteriormente citada:

> "Ni de 1 Ts 2,14-16, ni de las restantes manifestaciones del apóstol, se puede concluir que Pablo fuese un «antisemita». *Ningún hombre de la iglesia primitiva amó tanto a Israel como el apóstol Pablo*. De una vez por todas esto se deduce de Rom 9,1-3: [...] ¿Qué teólogo cristiano ha hablado alguna vez así?"[209].

Ciertamente que ningún hombre de la Iglesia primitiva ha amado tanto a Israel como San Pablo: es una gran verdad sobre la cual no podemos dudar.

---

209 MUSSNER, F., *o. c.*, 221. La cursiva es nuestra.

CAPÍTULO 3

ANÁLISIS DE ROMANOS 11,26a

En este capítulo orientaremos nuestra atención hacia *Rm 11,26a*, ya que es el objeto central de nuestro estudio. En este sentido efectuaremos un estudio de *crítica textual* sobre este escrito a los efectos de descubrir si se trata de un texto que revele algún problema en este aspecto o si, por el contrario, se trata de un pasaje de aceptación pacífica. Posteriormente realizaremos un *estudio diacrónico y sincrónico* de las distintas palabras que componen el versículo en cuestión.

Por otra parte, sabemos que el mismo está dentro de una perícopa que constituye una unidad literaria. Por lo tanto, es necesario conocer previamente el *contexto inmediato* donde se ubica el versículo para poder entenderlo más acabadamente. Por este motivo, procederemos a analizar exegéticamente la perícopa *11,25-32*. Este análisis constituirá el primer punto de este capítulo. De esta investigación previa, excluiremos el estudio de 11,26a ya que de él nos ocuparemos en forma particular, como anticipamos.

Finalmente, en la *Reflexión teológica* tendremos oportunidad de dar nuestra opinión al respecto en una visión de síntesis.

1. Análisis exegético del contexto inmediato: Rm 11,25-32

A continuación transcribimos *Rm 11,25-32*[1]:

"11 [25] *Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελγοί, τὸ μυστήριον τοῦτο, ἵνα μὴ ἦτε [παῤ] ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ ̓Ισραὴλ γέγονεν ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ* [26] *καὶ οὕτως πᾶς ̓Ισραὴλ σωθήσεται, καθὼς γέγραπται,*

῞Ηξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος, ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ ̓Ιακώβ. [27] καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ ̓ ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.

[28] *κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι ̓ ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας·* [29] *ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ.* [30] *ὥσπερ γὰρ ὑμεῖς ποτε ἠπειθήσατε τῷ θεῷ, νῦν δὲ ἠλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ,* [31] *οὕτως καὶ οὗτοι νῦν ἠπείθησαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει, ἵνα καὶ αὐτοὶ*

"**11** [25] Pues no quiero que ignoréis, hermanos, este misterio, *para que no presumáis de sabios*: el endurecimiento parcial que sobrevino a Israel durará hasta que entre la totalidad de los gentiles, [26] y así todo Israel será salvado, como está escrito:

Vendrá de Sión el libertador; alejará de Jacob las impiedades. [27] *Y ésta será mi alianza con ellos, cuando haya borrado sus pecados*.

[28] En cuanto al evangelio, son enemigos para vuestro bien; pero en cuanto a la elección, amados en atención a sus padres. [29] Que los dones y la vocación de Dios son irrevocables. [30] En efecto, así como vosotros fuisteis en otro

---

1 El texto griego que usamos es el de ALAND, K. y otros, *The Greek New Testament*, Stuttgart 1994, fourth revised edition.

[νῦν] ἐλεηθῶσιν. [32] *συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ".*	tiempo desobedientes a Dios, pero ahora habéis alcanzado misericordia a causa de su desobediencia, [31] así también estos han sido ahora desobedientes, para que también ellos alcancen ahora misericordia en consecuencia de la misericordia concedida a vosotros. [32] Pues Dios encerró a todos los hombres en la desobediencia para usar con todos ellos de misericordia".

Pasamos ahora a analizar los distintos versículos de la perícopa.

1.1. Versículo 25

El γάρ con el que comienza este versículo, empalma con el v. 24 con la finalidad de fundamentar la sorprendente afirmación sobre la reinserción de los judíos en el olivo de Israel, es decir, que hace las veces de nexo como explicación de lo que precede e introducción de lo que sigue. Por otra parte, la grave fórmula de introducción en el v. 25a, nos advierte que San Pablo ha pasado a una sección nueva[2]. La declaración "...no quiero que ignoréis..." (Οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν), es una 'litote', es decir, una expresión exageradamente

[2] Cfr. WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos (Rom 6-16), II*, Salamanca 1992, 306.

modesta lograda con la ayuda de una negación, que tiene la finalidad de llamar enfáticamente la atención de los lectores porque está por comunicar algo de fundamental importancia y que pretende manifestar con extrema claridad[3]. San Pablo ha usado ya esta fórmula en 1 Ts 4,13; 1 Co 10,1; 12,1 y 2 Co 1,8 y siempre acompañada de la palabra 'hermanos' (ἀδελφοί)[4]. Respecto a esta última expresión, 'hermanos', el Apóstol se dirige a los cristianos interpelándolos con este título también en Rm 7,1. 4; 8,12; 10,1; 12,1; 14,10. 13. 15. 21; 15,14. 30; 16,14. 17. 23, y asimismo en otras cartas (1 Ts 1,4; 2,1. 9. 14. 17). También se usa esta expresión en otros lugares del Nuevo Testamento (a modo de ejemplo: Hch 1,15-16; 9,30; 10,23; 1 P 5,12; 2 P 3,15). Pero es importante señalar que en estos casos el término 'hermanos', no tiene nada que ver con relaciones de sangre o parentesco, sino, más bien, la experiencia de afinidad e intimidad vivida por los discípulos de Cristo entre sí y, a su vez, la intimidad que siente el Apóstol en sus relaciones con aquellos a quienes se dirige con este apelativo[5].

1.1.1. El 'misterio'

Ahora bien, San Pablo ha reclamado la atención de los lectores mediante esta fórmula introductoria porque está por darles a conocer algo de fundamental importancia: '*el misterio*' (τό μυστήριον

---

3 Cfr. CARBONE, S. P., *La misericordia universale di Dio in Rom 11,30-32*, Bologna 1991, 72.

4 Cfr. FITZMYER, J. A., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato 1999, 298.

5 Cfr. *Ibidem*, 298.

τοῦτο). Antes que nada, es preciso afirmar que el trasfondo de esta palabra en el uso paulino, no está en relación con los 'cultos mistéricos' ni con la 'gnosis'[6]. Más bien, el contacto tenemos que buscarlo con la 'tradición judía', es decir, los LXX, el judaísmo apocalíptico intertestamentario y con la literatura qumrámica. En los LXX, el término μυστήριον se encuentra sobre todo en Daniel (cfr. 2,18.19.27), como traducción del aramaico רז (rãz), adquiriendo un significado teológico particular: se trata de un misterio escatológico, de la visión anticipada de aquello que en los planes de Dios deberá suceder en el futuro (2,28). En cuanto visión, necesita de la interpretación de un vidente inspirado por el Espíritu (4,6), ya que la revelación del secreto está reservada sólo a Dios (2,28-45)[7]. Con características similares se manifiesta el judaísmo apocalíptico[8] y la literatura qumrámica[9]. Por lo tanto, el Apóstol se ubica, más bien, en esta línea de pensamiento: "Al igual que a los videntes

---

6 Cfr. FINKENRATH, G., *Mistero (μυστήριον)*, 1012, en COENEN, L. - BEYREUTHER, E. - BIETENHARD, H., *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991[4], 1012-1017. El autor explica que en aquel ambiente pagano la palabra misterio es usada al plural (μυστήρια) casi exclusivamente para designar un tipo de 'celebraciones cultuales' que consistían en una representación de los padecimientos de la divinidad y la superación de la muerte por parte de ella. Además, los 'iniciados' obtenían la salvación participando en la suerte del dios mediante actos sacramentales (abluciones, comidas, ritos de muerte y resurrección). Todo lo cual era mantenido en riguroso secreto. En ambiente 'gnóstico', los misterios son revelaciones secretas destinadas a la redención del alma y que son comunicadas solamente a los 'perfectos'.

7 Cfr. *Ibidem*, 1024.

8 A modo de ejemplo se puede citar el *Apocalipsis de Baruc*, cuyo autor escribe: "Y el Potente hizo según la multitud de su misericordia [...] y me ha hecho conocer los misterios de los tiempos y me ha mostrado el advenimiento de los momentos" (Ap Bar 81,4).

9 Se puede citar el *Comentario a Habacuc* que dice: "Y dijo Dios a Habacuc que escribiese lo que había de suceder a la generación postrera, pero el fin de la época no se lo hizo conocer. [...] Su interpretación se refiere al Maestro de Justicia, a quien ha manifestado Dios todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas" (1QpHab 7,1-5), GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumrám*, Madrid 1993[4], 250-251.

apocalípticos, también a los profetas cristianos primitivos se descubrirán acontecimientos especiales en su ámbito de realidad escatológica, que ellos comunican a su vez a los hermanos en la comunidad"[10].

En el Nuevo Testamento el término μυστήριον no es muy frecuente (28 veces), es comúnmente usado en singular (23 veces), a diferencia del uso pagano. Por otra parte, la expresión se encuentra ausente en el Evangelio y en las cartas de San Juan, en los Hechos de los Apóstoles y en la carta a los Hebreos, mientras que es frecuente, y de uso casi exclusivo, en los escritos paulinos (21 veces). Por lo tanto, el término 'misterio' es una característica inconfundible del pensamiento de San Pablo[11]. Además, siempre que lo usa va acompañado de verbos de revelación: ἀποκαλύπτειν (revelar), φανεροῦν (manifestar), γνωρίζειν (dar a conocer). En todos estos verbos confluye un elemento común: Dios da a conocer un 'misterio', es decir, algo que estaba escondido y en silencio desde largo tiempo, y ahora lo ha manifestado y es accesible a todos[12]. En la carta a los Romanos, la primera vez que San Pablo usa la palabra 'misterio' es en Rm 11,25; luego volverá a aparecer en 16,25. Teniendo en cuenta estos textos, Fitzmyer define en qué consiste el 'misterio' para el Apóstol:

---

10 WILCKENS, U., *o. c.*, 309. Para una opinión distinta sobre la génesis del llamado, la misión del Apóstol y sobre el concepto mismo del 'misterio': cfr. KIM, S., *The 'Mistery' of Rom 11.25-6 once more*, en "NTS" 43 (1997) 412-429.

11 Cfr. PENNA, R., *Il «mysterion» paolino. Traiettoria e costituzione*, Brescia 1978, 11-12. De este autor tomaremos algunos elementos para caracterizar el 'misterio'. De todos modos, es preciso aclarar que Penna no considera relevante el uso del término que hace San Pablo en Rm 11,25 a los efectos de obtener un 'homogéneo ámbito semántico de profunda valencia teológica' para caracterizar el concepto de 'misterio', cfr. *Ibidem*, 16-17.

12 Cfr. *Ibidem*, 27.

> "Para él μυστήριον tiene el sentido de conocimiento secreto respecto a una decisión escondida en Dios desde los tiempos antiguos, y ahora revelada en y por Jesucristo, en vista de la salvación de toda la humanidad; es la manifestación de la acción escatológica de Dios. Para Pablo μυστήριον forma parte de su «evangelio», un aspecto apocalíptico de él"[13].

Después de precisar el concepto del 'misterio'es preciso definir cuál es el contenido del mismo.

1.1.2. Contenido del misterio

Ahora bien, ¿cuál es el *contenido* del 'misterio'? No es tan fácil precisarlo. En efecto, los autores no encuentran acuerdo sobre este punto[14]. Wilckens, por su parte, opina que el contenido del 'misterio'

---

13 FIYZMYER, J. A., *o. c.*, 737: "Per lui μυστήριον ha il senso di conoscenza segreta riguardo a una decisione nascosta in Dio dai tempi antichi, ed ora rivelata in e per Gesù Cristo, in vista della salvezza di tutta l'umanità; è la manifestazione dell'azione escatologica di Dio. Per Paolo μυστήριον fa parte del suo «vangelo», un aspetto apocalittico di esso". Antiguamente, Lutero había afirmado que en Rm 11,25, de modo semejante a Rm 16,25 y Col 1,26, el término 'misterio' es asumido en sentido absoluto y no en sentido común, es decir, no al modo de cuando se habla de un sentido superficial opuesto a un sentido místico, sino en cuanto que es algo escondido a todos, cfr. LUTERO, M., *La lettera ai Romani (1515-1516)*, Milano 1991, 626.

14 A modo de ejemplo recogemos algunas opiniones para ver la diversidad: *Mary Ann Getty* afirma que el 'misterio' de 11,25 tiene tres partes: 1) un endurecimiento que ha venido sobre una parte de Israel, 2) sólo hasta que la plenitud de los gentiles haya entrado, y 3) así todo Israel será salvado. Según la autora estas tres partes son inseparables e interdependientes entre sí, ya que San Pablo no considera la salvación de los gentiles a parte de la salvación de los judíos, cfr. GETTY, M. A., *Paul and the salvation of Israel: A perspective on Romans 9-11*, 458-460, en "CBQ" (1988) 456-469. Por su parte, *Thomas R. Schreiner* opina que el 'misterio' tiene tres partes: 1) una parte de Israel ha sido endurecida por un período limitado de tiempo, 2) la salvación de los gentiles precederá la salvación de Israel y 3) todo Israel será eventualmente salvado, cfr. SCHREINER, T. R., *Romans*, Grand Rapids 1998, 614. *Johann D. Kim* asevera que el contenido del 'misterio' no es que 'todo Israel' será salvado ni tampoco

consiste en cuatro afirmaciones. *Primero*: Dios ha hecho que sobrevenga un endurecimiento parcial sobre Israel. San Pablo ya había hablado de esto en vv. 7-10. *Segundo*: El tiempo de ese endurecimiento está delimitado por Dios: será hasta que haya entrado el número completo de gentiles determinado por Dios. Una vez que haya entrado el número completo de ellos, terminará el tiempo del endurecimiento de Israel. *Tercero*: 'y así todo Israel será salvado'. Luego explica el autor:

> "No se puede entender καί οὕτως en sentido temporal («entonces») ni referirlo prolépticamente a καθώς γέγραπται, sino que tan sólo cabe la posibilidad de relacionarlo retrospectivamente con lo que antecede: *así* será salvado Israel, como está dicho en ambos miembros precedentes de la frase: sacándolo de en medio de su endurecimiento y de la consecuencia de desgracia (v. 9s) que les amenaza, y sólo después de la entrada completa de los gentiles como consecuencia de su endurecimiento; por consiguiente, de una manera milagrosa por antonomasia. *Cuarto*: pero así será salvado también «todo Israel», correspondiendo al "número completo" de los gentiles. El

---

el motivo del endurecimiento, sino que lo constituye el cambio en el orden de la salvación y *cómo* todo Israel será salvado, cfr. KIM, J. D., *God, Israel, and the Gentiles. Rhetoric and Situation in Romans 9-11*, Atlanta 2000, 137-138. *E. Elizabeth Johnson* sostiene que el 'misterio' revelado en los vv. 25-26 nada nuevo agrega al argumento ya que el endurecimiento de Israel ha sido explicitado desde 11,7 y la fe de los gentiles desde 11,14 y el tema de la interdependencia de la salvación entre ambos ha sido central en el pensamiento del Apóstol desde 9,24, cfr. JOHNSON, E. E., *The function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11*, Atlanta 1989, 162. Finalmente, *O.Hofius* opina que el misterio engloba a lo contenido en los versículos 25b-27, cfr. HOFIUS, O., *"All Israel Will be Saved": Divine Salvation and Israel's Deliverance in Romans 9-11, 33-37*, en "PSB" suppl. 1 (1990) 19-39.

> acento recae, por una parte, en “así” y por otra, en «todo Israel»; y de esta manera el peso de la afirmación del misterio como totalidad recae sobre v. 26a”[15].

Nos hemos detenido en esta citación porque, a nuestro modo de ver, reviste una importancia particular. Si bien es cierto que no hay una diferencia sustancial con algunos de los autores que hemos citado en la nota precedente, no obstante, Wilckens deja muy claro el *modo* (*así*) cómo será salvado Israel: ‘de una manera milagrosa por antonomasia’ sacándolo de su endurecimiento luego de que haya entrado la ‘plenitud de los gentiles’.

Finalmente, queremos remarcar lo que Schlier manifiesta acerca de la necesidad de aceptar el ‘misterio’ si se quiere penetrar en el ‘misterio de Israel’:

> “Sobre Israel no se puede hablar si no se acepta la revelación en el misterio. Todas las nociones históricas, sociológicas y psicológicas concernientes a este pueblo no son suficientes, es más inducen a error. Por sí mismo Israel es, en definitiva, un misterio. Pero es justo esto que la sola razón humana no entiende”[16].

---

15 WILCKENS, U., *o. c.*, 310-311. En el punto 2 de este capítulo cuando analicemos Rm 11,26a, precisaremos mas plenamente el sentido de καί οὕτως.

16 SCHLIER, H., *La lettera ai Romani*, Brescia 1982, 547: “Su Israele non si può parlare se non si accetta la rivelazione nel mistero. Tutte le nozioni storiche, sociologiche e psicologiche riguardanti questo popolo non sono sufficienti, anzi inducono in errore. Per se stesso Israele è, in definitiva, un mistero. Ma è proprio questo che la ragione umana non capisce”. También Sacchi opina que el ‘misterio’ forma parte esencial del plan de Dios y solamente es revelado por Dios a los creyentes, mientras que permanece oculto a los que razonan de un modo simplemente humano, cfr. SACCHI, A., *Lettera ai Romani*, Roma 2000, 177.

Luego de anunciar el misterio, San Pablo explica el motivo por el cual lo revela: “para que no seáis sabios a vosotros mismos”[17] (ἵνα μὴ ἦτε [παρ ’] ἑαυτοῖς φρόνιμοι)[18]. Respecto a esta expresión, encontramos un paralelo en Pr 3,7 de la LXX: “μὴ ἴσθι φρόνιμος παρὰ σεαυτῷ”. Esta advertencia a no caer en una desmesurada estima es habitual en la parénesis general (cfr. Rm 12,16). Sin embargo, aquí como en el v. 20b, tiene un matiz especial: los cristianos de la gentilidad no deben mirar por encima del hombro a los judíos incrédulos ni querer ser orgullosos en su círculo propio frente a éstos. Efectivamente, así como jamás existe verdadera prudencia en el jactarse de sí mismo, del mismo modo, no puede darse una prudencia de la Iglesia cristiano-gentil en sí ni de sí misma, sino sólo en Dios, quien ha ligado conjuntamente a Israel y a los gentiles en caminos de gracia ocultos para una prudencia humana, y no quiere salvar a los cristianos-gentiles sin Israel[19].

Posteriormente, el Apóstol comienza a explicar los términos del ‘misterio’. En primer lugar, explica: “...el endurecimiento parcial que sobrevino a Israel...” (ὅτι πώροσις ἀπὸ μέρους τῷ ’Ισραὴλ γέγονεμ). Antes que nada, como ya notamos anteriormente, el misterio comporta un ‘endurecimiento’ (πώροσις), no de todo sino de una

---

17 G. Bornkamm comentando 11,25 afirma que con el hecho de develar el misterio el Apóstol intenta evitar que los cristianos se hicieran sabios a sus propios ojos creyendo que el endurecimiento de Israel permaneciese como un puro enigma o autorizase a conjeturas dictadas únicamente por la razón, cfr. BORNKAMM, G., *μυστήριον*, 701, en KITTEL, G., *Grande lessico del Nuovo Testamento, VII*, Brescia 1971, 645-716. De nuestra parte, remitimos al capítulo anterior cuando analizamos el género literario de la perícopa 11,25-32 donde explicamos que el Apóstol revela el misterio con una finalidad eminentemente parenética.

18 Respecto a la lectura de 11,25b que deba preferirse, es difícil saberlo debido a que no hay uniformidad en los manuscritos. Entre los más importantes códices y manuscritos la preposición Παρά es atestada por א, C, D, 33, 1881 mientras que la omiten P[46], F, G, Ψ, 6, 424, 1739; ἐν es atestada en A, B, 1506, 1852, 2200.

19 Cfr. WILCKENS, U., *o. c.*, 307-308.

'parte de Israel'. Se trata de un endurecimiento 'parcial'. De esto, San Pablo ya ha hablado en 11,7 donde distinguía a 'los elegidos' (ἡ ἐκλογή) de 'los otros' (οἱ λοιποί). Los primeros constituyen 'el resto' (λεῖμμα) (11,5)[20], mientras que los segundos componen 'los endurecidos'. Por otra parte, el endurecimiento no solamente es 'parcial' sino también 'temporal'. Esta segunda característica se desprende por el hecho de que el Apóstol afirma de que el endurecimiento "...durará hasta que entre la totalidad de los gentiles". También esta temática había sido preparada en 11,11-16 donde el Apóstol había previsto la temporaneidad y la funcionalidad de la caída de Israel, pero no en modo explícito ni en relación con la plenitud de los gentiles como aquí[21]. Esta es la novedad: explícitamente San Pablo pone un límite temporal al endurecimiento de Israel y además, que el endurecimiento está en relación a la entrada de la 'totalidad de los gentiles'.

---

[20] Este sustantivo (λεῖμμα) aparece en el Nuevo Testamento solamente en Rm 11,5. De todos modos, hay un conjunto de términos que hacen referencia al 'resto'. Éste es un concepto que ya se encuentra en el Antiguo Testamento, sobre todo en los profetas, y que se va desarrollando con diversos matices hasta llegar a tener un contenido teológico en el sentido de una esperanza en la acción conservadora y salvadora de Yahvéh (cfr. Am 5,14-15; Is 7,3; 45,20; 46,3-4; Mi 2,12-13; 5,6-14; So 2,7.9). Algunos grupos del tardo judaísmo monopolizaron el concepto de resto aplicándoselo a sí mismos y considerándose el 'resto santo', heredero de las promesas divinas: es el caso de la 'secta de Qumrán'. También los 'fariseos' mediante la observancia de las prescripciones sobre la pureza intentaban representar el 'resto santo'. Los rabinos, por su parte, consideraban la observancia de la Toráh como una condición indispensable para pertenecer al 'resto'. En el Nuevo Testamento, Rm 9-11 retoma el concepto veterotestamentario del 'resto'. Efectivamente, ante el hecho de que la mayoría de los judíos no han creído en Cristo, el Apóstol ve que existe un 'resto' que ha creído en Él. Éste tiene su fundamento en la libre elección de la gracia de Dios (Rm 9,11; 11,5) y no en el las obras de la ley (11,6). Es la libre elección por la cual también ha llamado a los paganos (9,24), cfr. GUENTHER, W. - KRIENKE, H., *Resto (λεῖμμα)*, en COENEN, L. - BEYREUTHER, E. - BIETENHARD, H., *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991[4], 1528-1533.

[21] Cfr. PITTA, A., *Lettera ai Romani,* Milano 2001[2], 395.

Luego el Apóstol explica el segundo elemento del 'misterio': el endurecimiento durará "...hasta que entre la plenitud de los gentiles..." (ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ)[22]. También aquí es usado πλήρωμα como en el v. 12, pero ahora el sustantivo es aplicado a los paganos en su conjunto e indica la totalidad de los 'elegidos' de las naciones. En consecuencia, el endurecimiento de Israel durará hasta que los paganos 'en su totalidad' sean injertados (11,17.24) en el olivo de los Patriarcas. De este modo, el apóstol resalta la inclusión de los paganos en la salvación prometida a Israel[23].

---

22 Juzgamos que la traducción correcta de la conjunción compuesta ἄχρις οὗ sea 'hasta que'. *Braulio Rodríguez* le da, no este sentido temporal, sino más bien, un sentido de conjunción final o consecutivo: 'para que', 'de modo que'. Con esta significación trata de acentuar el fin providencial de la caída de Israel, que es la entrada de los gentiles, y además, intenta quitar cualquier resabio que pudiera aparecer en el texto de 'conversión de Israel' ya que, en su opinión, San Pablo no piensa en conversión porque Dios no ha rechazado a su pueblo. De este modo, la traducción que propone para los v. 25-27 es la siguiente:

"No quiero, hermanos, que ignoréis este misterio, para que no presumáis de vosotros mismos: que una parte de Israel se endureció en la incredulidad *para que* entrase la plenitud de los gentiles, y así todo Israel fuese salvo, según está escrito: vendrá de Sión el Libertador, apartará de Jacob las impiedades". La cursiva es nuestra.

A nuestro modo de ver, la traducción que propone este escritor no es correcta. Para afirmar esto, nos apoyamos en el uso que el mismo San Pablo hace de las proposiciones en la perícopa. Efectivamente, en la unidad literaria que nos ocupa (Rm 11,25-32), cuando el Apóstol intenta dar un sentido consecutivo o de finalidad (para o para que) usa ἵνα y no ἄχρις οὗ; esto se puede observar en tres oportunidades: en el versículo 25, 31 y 32, y juzgamos que no hay fundamento para pensar que el Apóstol en espacio de tan pocos versículos vaya a cambiar el uso del término que viene realizando. Por el contrario, cuando necesita una preposición que le ofrezca un significado diverso (hasta que) usará ἄχρις οὗ, como es el caso del v. 25. Otro motivo por el cual no nos parece correcta la traducción propuesta por Rodríguez, es porque traduciendo de este modo, pensamos que queda sin sentido la expresión 'y así Israel fuese salvo' (según traduce el autor) en cuanto que pierde la conexión con la proposición que la antecede. Para consultar el artículo que citamos, cfr. RODRÍGUEZ, B., *¿Cuál fue la posición de San Pablo sobre sus hermanos judíos que no aceptaron a Jesús? El problema de Israel en Rm 9-11*, 233-235, en "Com" 17 (1995) 229-238.

23 Cfr. FITZMYER, J. A., *o. c.*, 738.

La idea de una 'totalidad' tiene un trasfondo veterotestamentario. En efecto, la noción de una medida fijada por Dios aparece en diversos lugares de la Sagrada Escritura y también en la literatura apocalíptica judía[24]. En el Nuevo Testamento, el libro del Apocalipsis trae la idea del número completo de los mártires en 6,11; el número de los elegidos en 7,4 y 14,1. De modo análogo, aparece el concepto del πλήρωμα de los tiempos en Ga 4,4 y Ef 1,10. En definitiva, el término πλήρωμα tomado en esta línea de pensamiento contiene estos elementos: 1) la idea de algo completo o pleno, 2) la idea de que Dios ha establecido el tiempo o el número, y 3) si bien el πλήρωμα está sustraído al cálculo, es de una grandeza bien precisa. Ahora bien, aplicando estos elementos al texto, podemos concluir que el endurecimiento de Israel durará hasta que la totalidad de los paganos, determinada por Dios e incalculable para la mente humana, haya entrado[25]. Ahora bien, los estudiosos se preguntan: ¿dónde entrarán los paganos? Con εἰσέλθῃ el Apóstol no precisa dónde deban entrar. Una posibilidad es que entren en 'el reino de Dios' como en Mt 5,20; 7,21; 18,3; Jn 3,5; Hch 14,22; otros consideran que, dado que la palabra 'reino de Dios' no tenga relevancia en el vocabulario paulino, se deba pensar que entrarán 'en la vida' como en Mc 9,43.45; Mt 18,8 o en la

---

24 Refoulé desarrolla este tema colocando diversos textos paralelos donde aparece la concepción de una medida establecida por Dios: Gn 15,16; Dn 9,24; Sb 19,4 y Ap 6,10-11. Respecto a la literatura judía cita IV Esdras 4,35-36; 38-42; Ap Bar 23,5; 70,1-2. Luego de analizar estos textos, el autor concluye afirmando que en Rm 11,25 la 'plenitud de los gentiles' debe designar el número de los elegidos venidos del paganismo, número que es fijado por Dios desde toda la eternidad. Por lo tanto, este número no se debe entender como la conversión de todos los gentiles ni de todos los pueblos gentiles: hay un número cerrado de elegidos que es conocido sólo por Dios, cfr. REFOULÉ, F., "...*et ainsi tout Israël sera sauvé*". *Romains 11,25-32*, París 1984, 84-85.

25 Cfr. SCHLIER, H., *o. c.*, 549.

comunidad de salvación, etc. En todo caso, el verbo se refiere al momento escatológico en el cual la obra de la salvación de Dios para ‘los pueblos’ ha terminado y la ‘cantidad de paganos’ por Él establecida ha recibido la salvación[26]. Por nuestra parte, pensamos que no debamos buscar contraposiciones ya que la salvación en el tiempo de la apocalíptica se efectúa por medio de la Iglesia como medio ordinario establecido por Dios, la cual reúne diversas características: Ella es el Reino de Dios en la tierra, la comunidad de salvación, donde se encuentra la vida, etc.

Finalmente, se suele relacionar Rm 11,25b con Lc 21,24[27]. Efectivamente, los dos textos son muy similares aunque puestos en relación presentan alguna dificultad. En este sentido, pensamos que no se sigue con evidencia que el ‘cumplimiento del tiempo de las naciones’ del que habla Lc 21,24, coincida con la ‘plenitud de las naciones’ de Rm 11,25, ya que el primer caso parece referirse, más bien, a un castigo temporal sobre Jerusalén, mientras que el segundo caso se refiere al ingreso de los gentiles en la comunidad de salvación. De todos modos, el debate queda abierto.

A continuación viene el v. 26a: “...y así, todo Israel será salvado, como dice la Escritura...”. Allí San Pablo da los otros dos elementos pertenecientes al ‘misterio’. Pero de esto nos ocuparemos en el punto 2 de este capítulo.

---

26 Cfr. *Ibidem*, 549.

27 Se puede consultar REFOULÉ, F., *o. c.*, 88-92; donde el autor argumenta que Rm 11,25b retoma el texto paralelo de Lc 21,24 que también es un pasaje apocalíptico.

1.2. Versículos 26b-27

Para fundamentar el 'misterio' que acaba de revelar, San Pablo cita la Sagrada Escritura, en particular dos textos combinados del profeta Isaías: 59,20-21a y 27,9. Antes de comenzar con el análisis de estos textos, es necesario declarar que no es la Escritura, en cuanto tal, a ser la base del misterio sino que éste es el diseño salvífico de Dios sobre Israel y los gentiles, que, a su vez, permite releer la Escritura en un modo nuevo[28].

1.2.1. La cita del v. 26b

Comenzando con el v. 11,26b, el Apóstol cita Is 59,20: "Vendrá de Sión el Libertador; alejará de Jacob las impiedades". Él está citando la LXX, aunque introduciendo una pequeña variante. Efectivamente, en la LXX se lee: "καὶ ἥξει ἕνεκεν Σιὼν ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ"[29], mientras que San Pablo cambia ἕνεκεν Σιών (por amor de, a causa de) por ἐκ Σιών (de, desde), quizá bajo la influencia del Sal 14,7 que lee ἐκ Σιών[30].

En primer lugar, nos parece prioritario establecer la identidad del 'Libertador' (ὁ ῥυόμενος). Sobre este tema los autores no encuentran acuerdo en definir tal personalidad, inclinándose algunos a identificarla con Dios mismo, y otros con Cristo. Efectivamente, San Pablo a veces usa el verbo ῥυέσθαι para referirse a Cristo (1 Ts 1,10; 2 Ts 3,2) y otras veces lo refiere a Dios (2 Co 1,10; Col

---

28 Cfr. PITTA, A., *o. c.*, 397.

29 Al citar la LXX, usamos la obra de RAHLFS, A., *Septuaginta*, Stuttgart 1979[2].

30 Cfr. FITZMYER, J. A., *o. c.*, 741.

1,13)[31]: en este sentido, habría una ambivalencia. A su vez, si nos remitimos al TM o a la LXX, el 'Libertador' o 'redentor' (go'el), no es otro que Yahvéh. Por otra parte, la exégesis rabínica interpretó el 'libertador' de Is 59,20 en sentido mesiánico, según consta en el Talmud babilonense (b. Sanh. 98a)[32]. Ahora bien, volviendo a Romanos y teniendo en cuenta la invocación de 7,24, donde el Apóstol manifiesta la profunda miseria del hombre no redimido y pide alguien que lo libere de esa situación, la respuesta es dada en 7,25: Cristo es el 'libertador', lo cual es confirmado en 8,2[33]. Si además consideramos Rm 9-11, sabemos que estos capítulos constituyen una unidad literaria y retórica, y por lo tanto, no se pueden extraer conclusiones de un texto aislado, sino que es necesario considerar conjuntamente toda la unidad. Aletti lo explica del siguiente modo:

> "Pero, si Rom 11,25-32 constituye la cumbre retórica y teológica de la sección, ¿por qué Jesús, el Cristo, no es mencionado en ella? ¿Acaso no será el salvador del Israel que ha rechazado el Evangelio? ¿Pero no designa a Jesucristo el liberador del que habla Rom 11,26 (citando a Is 59,20)? Y podemos seguir preguntándonos: si él es el liberador del v. 26, ¿no debería Pablo mencionarlo explícitamente, para evitar toda ambigüedad y, sobre todo, para subrayar su función? Sin duda, Rom 11,23 afirma que

---

31 Cfr. PITTA, A., *o. c.*, 398.

32 Cfr. FITZMYER, J. A., *o.c.*, 741.

33 Cfr. SCHNEIDER, J., *Redenzione, salvezza (ῥύομαι)*, en COENEN, L. - BEYREUTHER, E. - BIETENHARD, H., *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991[4], 1500-1501.

> los judíos endurecidos podrán ser reinjertados en la raíz santa “si no siguen en la incredulidad”, o dicho de otro modo, si creen (y esta fe, después de Rom 10, no puede ser más que una fe en Jesucristo). Pero, si Pablo no menciona explícitamente a Jesucristo en Rom 11,25-32, es porque, como en Rom 9, quiere sobre todo recordar la iniciativa y el poder de Dios: el problema aquí es menos el de la mediación, evocada en Rom 10 que el de la posibilidad misma de la salvación”[34].

De todo esto se sigue que el ‘Libertador’ de Rm 11,26b se debe entender en sentido cristológico.

En segundo lugar, muchos estudiosos aún reconociendo el sentido ‘cristológico’ del texto, consideran que el mismo se refiere al Cristo de la Parusía, es decir, que aquél que librará a Israel de sus pecados será directamente Cristo en su segunda venida[35]. El motivo que suelen aducir es que ἐκ Σιών debe ponerse en relación a la ‘Jerusalén celeste’ de Ga 4,26. Por lo tanto, el ‘Libertador’ vendría desde el Cielo, de la Sión celestial, lo cual haría clara alusión a la segunda venida de Cristo.

En referencia a este razonamiento de que Israel será salvado por Cristo directamente en la Parusía, nos parece muy atendible la

---

34 ALETTI, J. - N., *Romanos*, 1456-1457, en AA. VV., *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Navarra 1999, 1416-1458.

35 Cfr. WILCKENS, U., *o. c.*, 312-313, retiene que ‘es probable’ que San Pablo piense en la parusía de Cristo como redentor. En este sentido, continúa el autor, hará con Israel lo que ha hecho ya con los cristianos: les quitará los pecados y los restituirá en la alianza; cfr. también KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans*, London 1980, 314; SCHLIER, H., *o. c.*, 551-552; SCHREINER, T. R., *o. c.*, 619-620.

argumentación de Hvalvik[36]. Efectivamente, este autor observa que es un error admitir esta hipótesis, ya que supone una mala interpretación de Rm 11,26b: 'el Libertador vendrá desde Sión'. Hvalvik explica que ciertamente el Libertador debe ponerse en relación con Cristo, pero una interpretación cristológica no implica automáticamente una referencia a la segunda venida de Cristo. Uno de los motivos que da es que el verbo 'liberar' (ῥύομαι) no siempre está ligado a Cristo: si bien en 1 Ts 1,10 se lo pone en relación con la segunda venida de Cristo, en otros contextos se suele referir también a Dios (cfr. 2 Co 1,10; Rm 15,31; Col 1,13)[37]. Por otra parte, la expresión ἐκ Σιών suele tener distintos significados: puede referirse a la ascendencia davídica de Jesús o, más generalmente, a su origen judaico (Rm 9,5), o también, a Jerusalén como lugar de su resurrección, o también a que la salvación vendrá desde Jerusalén. Estos motivos bastan para mostrar que ἐκ Σιών no parece referirse a la Parusía y, por lo tanto, no se justifica interpretar ἐκ Σιών a la luz de Ga 4,26. Luego agrega: "Esta conclusión es posteriormente sustentada por el hecho que *nada en el contexto se refiere a la Parusía de Cristo"*[38]. En este sentido, ni siquiera el futuro ἥξει implica necesariamente la segunda venida.

Respecto a Ἰακώβ, se debe entender en el sentido de 'Israel' en su totalidad. Jacob no puede ser otro que el todo Israel que en Rm 9 es elegido, que se encuentra en la condición de endurecimiento en Rm 11,1-24 y al cual se le anuncia la liberación en Rm 11,25-

---

36 Cfr. HVALVIK, R., *A 'sonderweg' for Israel. A critical Examinations of a current Interpretation of Romans 11.25-27*, en "JSNT" 38 (1990) 87-107.

37 Cfr. *Ibidem,* 91-93.

38 *Ibidem,* 94-95: "This conclusion is further supported by the fact that nothing in the context refers to Christ's parousia". La cursiva es nuestra.

27[39]: es el Israel al cual Cristo le quitará sus iniquidades (ἀποστρέψει ἀσεβείας), y, por lo tanto, su incredulidad.

1.2.2. La cita del v.27

Respecto al v. 27, San Pablo cita nuevamente la LXX pero en modo combinado. En primer lugar, refiere Is 59,21a: "καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ᾽ ἐμοῦ διαθήκη". A esta citación agrega la de Is 27,9 aunque con una ligera modificación. En efecto, la LXX lee: "ὅταν ἀφέλωμαι αὐτοῦ τὴν ἁμαρτίαν", mientras que el Apóstol coloca al plural: "ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν": en lugar de decir 'su pecado' coloca 'sus pecados'. De este modo armoniza el παρ᾽ αὐτοῖς (con ellos) del v. 27a con τάς ἁμαρτίας αὐτῶν (sus pecados) del v. 27b.

En el v. 26b, según vimos, San Pablo puso en evidencia mediante la Escritura que el 'Libertador' quitará los pecados de Israel. El v. 27b tiene en común con el v. 26b el hecho de que se persiste en el concepto de que el Señor 'borrará sus pecados', es decir, hay una insistencia en resaltar el pecado de Israel en cuanto 'obstáculo' que lo ha separado de Dios. Ahora bien, si es cierto que se remarca el hecho del pecado, no es menos cierto que hay una insistencia en mostrar que ese pecado será borrado (v. 26b.27b), es decir, hay un indudable mensaje de esperanza de que Dios quitará ese obstáculo. San Pablo tiene la certeza de que este hecho será cumplido por la gracia de Dios. De todos modos, hasta que se cumpla esta promesa de borrar el pecado, persiste el

39 Cfr. PITTA, A., *o. c.*, 398.

endurecimiento[40]. Este endurecimiento está en relación, a nuestro modo de ver, con aquel embotamiento que el Apóstol había advertido en 2 Co 3,14-16 bajo la figura del velo: el endurecimiento se quitará por la conversión a Cristo (2 Co 3,16).

Pero hay algo más que queremos subrayar en el v. 27. San Pablo cita: "Y ésta será mi alianza con ellos cuando haya borrado sus pecados". Esto nos parece de particular importancia. Efectivamente, el Apóstol presenta el perdón de los pecados de Israel como 'condición' para entrar en la alianza - que es aquella anunciada por Jr 31,31-34 (cfr. 1 Co 11,25; 2 Co 3,6). Mientras tanto perdure este endurecimiento aquella alianza no alcanza a producir 'en ellos' todos los efectos deseados por Dios. De todos modos, esto no quiere decir que Dios haya revocado las alianzas con los judíos (cfr. Rm 9,4) ya que los dones y la vocación de Dios son irrevocables (Rm 11,29)[41], pero la 'plenitud de los efectos' de la alianza 'en ellos' llegará cuando se vuelvan a Cristo. En este sentido, nos parece que se puede relacionar el v. 26a con los vv. 26b-27. En efecto, el verbo σωθήσεται (será salvado) del v. 26a se puede entender en cuanto que a Israel le serán 'borrados sus pecados' (v. 26b.27b) y así ingresarán en la 'alianza' (v. 27a).

---

[40] A. Vanhoye, comentando este pasaje, se pregunta si en el pensamiento del Apóstol, en esta promesa de perdón - e implícitamente de salvación - se debe pensar en que esto se realice por la fe en Cristo o de manera independiente a Él, y responde que si bien es cierto que el texto de Isaías citado por el Apóstol no menciona claramente a Cristo, pero la doctrina de San Pablo manifestada en toda la Carta a los Romanos, y particularmente en los capítulos 9-11 (cfr. 10,9-10.17), hacen inverosímil pensar que Él considere una salvación independientemente de Cristo, cfr. VANHOYE, A., *Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance*, 825, en "NRT" 116 (1994) 815-835.

[41] Cfr. GUHRT, J., *Alleanza (διαθήκη)*, 70, en COENEN, L. - BEYREUTHER, E. - BIETENHARD, H., *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991[4], 66-72.

1.3. Versículo 28

Este versículo muestra dos elementos que resumen claramente la situación de los judíos: por un lado, respecto a Dios, enemistados con Él a causa de su rechazo al Evangelio, aunque todavía amados a causa de los Padres, y, por otro lado, la función providencial de su resistencia al Evangelio que ha permitido a los paganos entrar al mismo.

Hay en este versículo dos proposiciones introducidas por la preposición κατά: κατά μέν... en el v. 28a, y κατά δέ... en el v. 28b. Es un tipo de construcción que nos muestra un paralelismo antitético entre 28a y 28b. Las dos partículas μέν y δέ dan énfasis a la antítesis[42]:

v. 28a: κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς
v. 28b: κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας

A continuación analizamos cada proposición:

1.3.1. Enemistados con Dios en cuanto al evangelio

En 28a se ve claramente la enemistad de Israel con Dios (ἐχθροί). Esta expresión es usada en Rm 5,10 para referirse a los hombres en general (cfr. también Col 1,21), y ahora aplicada a los judíos que se han vuelto enemigos de Dios a causa de su rechazo al Evangelio (τὸ εὐαγγέλιον). Análogamente, en el v. 30b San Pablo va a explicar

42 Cfr. CARBONE, S. P., *o. c.*, 73-74.

que esta enemistad es a causa de su 'rebeldía' para con Dios (ἀπειθείᾳ). En otras palabras, con motivo de su rechazo temporario al Evangelio de Cristo, Israel, como grupo, se ha puesto en oposición a Dios convirtiéndose en enemigo de Él. Acertadamente hace notar Fitzmyer que esta afirmación lleva implícita la idea de que ninguno puede salvarse independientemente de Jesucristo: tampoco el Israel que se ha vuelto 'enemigo de Dios en cuanto al Evangelio', de allí que los vv. 28-32 revelan cómo el Apóstol esté pensando en la salvación de 'todo Israel' en sentido cristológico[43].

Por otra parte, San Pablo va a presentar la 'función providencial' de la caída de Israel. De esto ya ha hablado en 11,11-24 y también en 11,25-26. En efecto, Dios ha permitido esta caída de Israel para que ingresasen los gentiles al Evangelio: hay un plan divino misterioso que San Pablo ha venido explicando. En 28a, retoma este concepto y lo explica nuevamente: esa caída ha sido δι᾽ ὑμᾶς (a causa vuestra, en vuestro favor). El δι᾽ con el acusativo ὑμᾶς indica causalidad. El Apóstol interpela directamente a los cristianos provenientes de la gentilidad haciéndoles notar que han sido incorporados en las promesas hechas a los Patriarcas a causa de la caída de Israel[44].

1.3.2. Amados a causa de los Padres

En 28b, San Pablo expone la otra proposición paralela, pero ahora haciendo una antítesis: el Israel que se ha convertido en enemigo de Dios en cuanto al Evangelio a favor de los gentiles; en

---

43 Cfr. FITZMYER, J. A., *o. c.*, 743.

44 Cfr. *Ibidem*, 743.

cuanto a la elección, sigue siendo amado por Dios en atención a los Padres. De este modo, la segunda parte del versículo manifiesta la tensión entre el Evangelio y la elección de Israel. Pero hay algo que los paganos no pueden reclamar - sino sólo en Cristo - y que constituye algo irrevocable: la elección de Israel (ἐκλογήν). Aquí el término ἐκλογήν es usado en modo diverso de como lo usó en 11,5 donde se refería al 'resto'. En nuestro caso tiene un sentido genérico abarcando a todo Israel, el cual es amado (ἀγαπητοί) a causa de los Padres (διὰ τοὺς πατέρας). Dios ama no sólo al 'resto elegido' sino también al 'endurecido', al que es 'enemigo' en cuanto al Evangelio: todo Israel es amado por Dios, aún el Israel según la carne (9,3), a causa de los Padres. Nuevamente aquí el διὰ junto al acusativo τοὺς πατέρας expresa causalidad. El término πατέρας, por su parte, es usado aquí en sentido global haciendo referencia a todos los antepasados de Israel, del mismo modo como es usado el singular πατέρ para referirse a Abrahán (4,16) y a Isaac (9,10)[45].

Finalmente, es necesario aclarar un eventual problema que se podría generar en relación al tema de la justificación. Efectivamente, esta última afirmación del Apóstol traería una dificultad en cuanto que estaría proponiendo una justificación, no según aquello que Él ha venido proclamando mediante la fe en Jesucristo, sino más bien, según otro principio donde se introduciría una salvación que estuviese en relación con la condición étnica de Israel y basada en el amor de Dios a los Patriarcas. Pero la dificultad nos parece más aparente que real. En efecto, si tenemos en cuenta que Rm 9-11 se

---

45 Cfr. *Ibidem*, 743.

debe leer como un 'todo orgánico', después de Rm 10 no queda abierta la posibilidad para una salvación fuera de la fe en Jesucristo, como ya hemos explicado anteriormente. Además, en Rm 11,28b en concreto, el Apóstol se manifiesta de este modo solamente porque le interesa poner en contraste las dos realidades de Israel: su 'enemistad' con Dios y 'su ser amado' en atención a los Padres. San Pablo insiste que a pesar de su elección y el ser amado a causa de los Patriarcas, no elimina su situación actual de ser enemigo de Dios a causa de su rechazo al Evangelio. Los dos elementos entran en el plan salvífico de Dios: Israel tendrá que recorrer un camino que implica el paso de la incredulidad a la fe, de la caída a la restauración, del rechazo parcial a la aceptación final[46].

1.4. Versículo 29

1.4.1. Los dones y la vocación son irrevocables

La sentencia formulada en este versículo viene a corroborar la afirmación de 28b dando la razón última del obrar divino[47]. En efecto, el enunciado γάρ (porque, pues, puesto que, que) indica que San Pablo tiene la intención de demostrar que si Israel es amado por Dios a causa de los Padres es porque 'los dones y la vocación de Dios son irrevocables': Él no muda de parecer sino que se mantiene fiel a su Palabra. En este sentido, vemos cómo llegando al final del desarrollo de estos tres capítulos, el Apóstol retoma la tesis

46 Cfr. *Ibidem*, 743-744.

47 Este versículo se puede poner en relación con Rm 3,3 y ss donde se habla de la "fidelidad y la veracidad' de Dios. En efecto, Dios es fiel y mantiene sus promesas a pesar de la infidelidad de Israel, cfr. KÄSEMANN, E., *o. c.*, 315; SCHLIER, H., *o. c.*, 553.

inicial expresada en Rm 9,6: “No es que haya fallado la palabra de Dios”[48]. Por otra parte, si bien la sentencia pronunciada en el v. 29 es de carácter axiomático y general, el contexto de la misma son los judíos que no han creído al Evangelio y que son, por lo tanto, enemigos de Dios. De este modo, esta proposición sirve para despejar totalmente y solucionar la tensión planteada en el v. 28 entre “enemistad y elección”[49]: siendo enemigos en cuanto al Evangelio, son amados a causa de los Padres ya que se trata de algo irrevocable.

Respecto a las dos expresiones paulinas: ‘los dones y la vocación’ es necesario distinguirlas precisando a qué se refiere cada una de ellas sin confundirlas ni identificarlas[50]. Por ‘dones’ (χαρίσματα), los autores coinciden en que el Apóstol se refiere a aquellos enumerados en Rm 9,4-5. Mientras que la ‘vocación’ (κλῆσις) denota la efectiva llamada de Dios a la salvación. En este caso en particular, San Pablo se refiere a la llamada a Abrahán y a Israel (cfr. Gn 12,1-3; Dt 7,6-7; Sal 135,4; Is 41,8-10; Ez 20,5)[51]. Se puede agregar que la llamada es la concreción de la elección o de la ‘presciencia divina’ (Rm 11,2)[52]. Ciertamente que esta ‘llamada’ incluye la invitación de Dios a Israel a aceptar el Evangelio de Cristo[53]. Ahora bien, estos ‘dones’ (χαρίσματα) y esta ‘vocación’

---

48 Cfr. PETERSON, E., *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa*, Milano 1960[2], 54.

49 Cfr. CARBONE, S. P., *o. c.*, 74.

50 F. Refoulé presenta diversas opiniones de estudiosos sobre este tema y subraya la necesidad de distinguir los ‘dones’ de la ‘llamada’, cfr. REFOULÉ, F., *o. c.*, 207-215.

51 Cfr. SCHREINER, T. R., *o. c.*, 626.

52 Cfr. PITTA, A., *o. c.*, 400.

53 Cfr. FITZMYER, J. A., *o. c.*, 744.

(κλῆσις) son irrevocables (ἀμεταμέλητα). Este término literalmente se refiere a aquello de lo *que no hay que lamentar*, es decir, de algo que es 'sin arrepentimiento' y, por lo tanto, 'irrevocable': éste es el sentido de la expresión. Este término tiene un sentido jurídico (cfr. 2 Co 7,10) en cuanto que indica la naturaleza inquebrantable de 'los dones y la vocación' de Dios[54].

1.5. Versículos 30-31

1.5.1. La relación desobediencia-misericordia entre judíos y gentiles en la historia de la salvación

En una primera impresión y haciendo una valoración de conjunto, estos versículos dan la sensación de subrayar más la relación de 'Israel con los gentiles', así como los vv. 28-29 hacían más hincapié en la relación de 'Israel con Dios'. Por otra parte, cuando analizamos el versículo 29, vimos que éste venía a corroborar lo proclamado en el v. 28. De manera análoga, los versículos 30 y 31 se conectan con los vv. 28 y 29 mediante el γάρ, introduciendo una nueva explicación y completándola bajo otro aspecto. En efecto, en los vv. 30-31 todo el discurso va a girar, en cuanto a la forma y al contenido, en torno a los términos ἐλεέω-ἀπειθέω presentándonos cómo se entrelazan rebeldía y misericordia en la historia de la salvación[55]: judíos y gentiles están ligados recíprocamente de una

54 Cfr. SCHREINER, T. R., *o. c.*, 626. Käsemann coincide en que el término ἀμεταμέλητα es usado jurídicamente como en 2 Co 7,10, aunque advierte que esto no se debe entender como que Dios tiene obligación, sino más bien, hay que colocarlo en relación al modo gracioso mencionado en Rm 9,4-5, cfr. KÄSEMANN, E., *o. c.*, 315-316.

55 Cfr. CARBONE, S. P., *o. c.*, 74.

manera sorprendente. Desde el punto de vista retórico, los vv. 30-31 están estructurados con una precisión que llama la atención. Expongámoslos esquemáticamente[56]:

v.30a ὥσπερ γάρ ὑμεῖς	ποτε	ἠπειθήσατε	τῷ Θεῷ,
b	νῦν δὲ	ἠλεήθητε	τῇτούτων ἀπειθείᾳ,
v.31a οὕτως καί οὗτοι	νῦν	ἠπείθησαν	τῷ῾μετέρῳ ἐλέει,
b ἵνα καί αὐτοί	[νῦν][57]	ἐλεηθῶσιν.	

En el v. 30, San Pablo nuevamente se dirige a los cristianos de Roma - que son preferentemente de origen pagano - interpelándolos directamente (ὑμεῖς), mientras que en el v. 31 hace alusión a los judíos (καί αὐτοί). Además, en los dos versículos hay una sucesión de acontecimientos contrapuestos entre sí: en los dos grupos al tiempo de la desobediencia sucede el de la misericordia, pero pasando cada uno de ellos por esta situación común en momentos no coincidentes. Los gentiles, por su parte, han dejado atrás (ποτε) el tiempo de la desobediencia y se encuentran al presente (νῦν) en el tiempo de la misericordia[58], mientras que los

---

56 Cfr. WILCKENS, U., *o. c.*, 315.

57 Entre los más importantes manuscritos νῦν es atestiguado por ℵ, B, D*,c, 1506; es omitido por P46, A, D2, F, G, Ψ, 6, 1739, 1881, 2200; ὕστερον es atestiguado por 33, 256, 263, 365,1319, 1573. La sustitución de ὕστερον por νῦν resuelve problemas exegéticos y allana el texto. Análogamente, la omisión de νῦν, sirve para resolver problemas interpretativos. Por estos motivos nos inclinamos a que el texto original contiene νῦν por ser la 'lectio difficilior', y por estar en los códices más importantes.

58 Para San Pablo la 'rebeldía de los hombres' atrae la 'misericordia divina' (cfr. Rm 3,5; 6,1). No obstante, hay una diferencia entre la rebeldía de los judíos y la de los paganos. En efecto, mientras que la rebeldía de los paganos fue su incredulidad para con Dios haciéndose objetos de la ira divina (Rm 1,18-32; 2,8; Ef 2,2; 5,6); la rebeldía de los judíos se manifiesta en su incredulidad no a Dios, sino a Cristo, convirtiéndose, de este modo, en vasos de ira (Rm 9,22-23; 10,2-4.21), cfr. FITZMYER, J. A., *o. c.*, 744; cfr. SCHLIER, H., *o. c.*, 554.

judíos al presente (νῦν) se encuentran en el tiempo de la desobediencia y en el futuro (ἵνα) obtendrán misericordia[59].

Los dos versículos están estructurados sobre la base de una analogía: el v. 30 comienza con ὥσπερ (como, así como, tal como) y el v. 31 con οὕτως (así, así también, del mismo modo)[60]. A pesar de que la disposición retórica de ambos versículos es admirable, ofrecen, como veremos, algún problema de interpretación. En efecto, los dos dativos de los vv. 30b y 31a, es decir, τῇ τούτων ἀπειθείᾳ y τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει, respectivamente, han creado alguna dificultad a los estudiosos dando lugar a diversas interpretaciones sobre el sentido de los mismos[61]. En el primer caso, τῇ τούτων ἀπειθείᾳ (a causa de su rebeldía), no plantea mayores problemas: es un dativo de causa. En efecto, esta rebeldía de la que habla el Apóstol se conecta con el argumento que ha venido desarrollando desde hace ya bastante: los judíos han pecado, se han rebelado contra Dios, y este pecado ha sido la 'causa' que se conceda misericordia a los gentiles. Esto se puede enlazar con 9,32.33; 10,3.16; 11,11b.12.15a.17.19.28a, donde la salvación a los gentiles ha venido con ocasión del tropiezo de los judíos. El problema se genera con el segundo dativo: τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει. Efectivamente, a primera vista τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει parecería modificar al verbo

---

59 Cfr. WILCKENS, U., *o. c.*, 315-316.

60 Carbone afirma que es digno de notar el hecho que en la carta a los Romanos las comparaciones introducidas por ὥσπερ/οὕτως, representan pasajes centrales de todo el discurso donde la doctrina del Apóstol, concentrada en pocos términos puestos en relación entre ellos, encuentra el lugar más alto de expresión y de síntesis, cfr. CARBONE, S. P., *o. c.*, 74.

61 Cfr. WILCKENS, U., *o. c.*, 316.

ἠπείθησαν[62], como en 30b el dativo τῇ τούτων ἀπειθείᾳ modifica directamente al verbo ἠλεήθητε: si seguimos este razonamiento tendríamos que traducir el v. 31a: "...ellos se han hecho desobedientes *a causa* de la misericordia otorgada a vosotros para que también ellos alcancen misericordia", es decir, deberíamos juzgar que la compasión otorgada a los gentiles ha sido 'la causa generadora' de la rebeldía de los judíos, en cuanto que estos últimos se habrían 'escandalizado' de la misericordia otorgada a los gentiles y, de este modo, se habría desencadenado su rebeldía[63]. Pero este modo de traducir, a nuestro juicio, es inexacto ya que no concuerda con el argumento hasta aquí desarrollado por el Apóstol, en cuanto que el pecado de los judíos es *previo* a la misericordia otorgada a los gentiles (Rm 10,21). En otras palabras, no ha sido la misericordia otorgada a los gentiles lo que ha causado el pecado de los judíos, sino que *el pecado de Israel existía ya antes* de que se

---

62 Así entiende Wilckens subrayando que de este modo se respeta la estructura formal de la frase. Esto lo llevará a buscar la solución al problema planteado en la diversidad de sentido de los dativos de los vv. 30b y 31a. Su argumento es el siguiente: "Ahora bien, de aquí se sigue que ambas determinaciones en dativo tienen que tener sentido diferente: mientras que hay que concebir τῇ τούτων ἀπειθείᾳ, según v. 11s, en sentido causal o incluso en sentido histórico-salvífico-instrumental, hay que interpretar τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει como *dativus commodi*: «Así también ellos se han hecho desobedientes en beneficio de vuestra compasión». Sólo así empalma inmediatamente la frase final de v. 31b: «Para que también ellos reciban compasión de Dios». El sentido es el siguiente: de la intención del designio de salvación de Dios, en virtud del cual la desobediencia de los judíos tuvo consecuencias positivas para los gentiles, resulta al mismo tiempo que la compasión de Dios se tornará igualmente a los judíos desobedientes. Así se explica la repetición de καί αὐτοί en v. 31b tras καί οὗ τοι en v. 31a", WILCKENS, U., *o. c.*, 317-318; también Käsemann sostiene la misma opinión: "Verse 31 repeats v. 30b chiastically. But the dative no longer has a causal sense as in v. 30b [...] It is dative of advantage [...] and means «in favor of»", KÄSEMANN, E., *o. c.*, 316; también Schlier entiende el segundo dativo como 'dativus commodi', cfr. SCHLIER, H., *o. c.*, 554-555.

63 En este sentido traduce el v. 31 la Biblia de Jerusalén: "...así también, ellos al presente se han rebelado con ocasión de la misericordia otorgada a vosotros, a fin de que también ellos consigan ahora misericordia", BIBLIA DE JERUSALÉN, *Nueva edición revisada y aumentada*, Bilbao 1998.

otorgase misericordia a las naciones y además, permanece a lo largo del tiempo. Por lo tanto, no se debe pensar que τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει modifique al verbo ἠπείθησαν.

Por nuestra parte, pensamos que la solución al problema planteado por τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει se resuelva recurriendo a la figura estilística del 'hipérbato'. En efecto, consideramos que San Pablo usa la expresión τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει en posición proléptica para acentuar el sentido de la frase (cfr. Rm 11,2; 12,3; 1 Co 3,5; 2 Co 2,4) y se la debe entender también como un 'dativo de causa'. En este sentido, la traducción sería: "...así también estos han sido ahora desobedientes, para que también ellos alcancen misericordia en consecuencia de la misericordia concedida a vosotros"[64].

Fitzmyer ofrece dos motivos que sirven para fundamentar esta interpretación. En primer lugar, por el paralelismo con el v. 30:

v. 30	*v. 31*
ὑμεῖς: vosotros	οὗτοι: ellos
ποτε: un tiempo	νῦν: ahora (v. 31a)
ἠπειθήσατε: habéis sido desobedientes	ἠπείθησαν: han sido desobedientes
νῦν: ahora	νῦν: ahora (v. 31b)
ἠλεήθητε: habéis obtenido misericordia	ἐλεηθῶσιν: para que obtengan misericordia
τῇ τούτων ἀπειθείᾳ: en consecuencia de su	τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει: en consecuencia de la misericordia

64 De manera similar Fitzmyer: "Così anch'essi ora sono diventati disobbedienti, affinché anch'essi ottengano misericordia in conseguenza della misericordia usata verso di voi", FITZMYER, J. A., *o. c.,* 744-745.

desobediencia	usada hacia vosotros.

En segundo lugar, por la armonía que existe entre este modo de interpretar este pasaje y Rm 11,11.14.26: si la expresión τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει es relacionada con el verbo ἐλεηθῶσιν repite la misma idea de Rm 11,11, es decir, la misericordia usada con los paganos tiene la función de 'llenar de celos' a los judíos conduciéndolos a la salvación. Además, tiene la ventaja de conectar con la parábola del olivo en Rm 11,23-24 y con el objetivo del misterio de 11,26a[65].

Esta solución que acabamos de proponer nos parece correcta porque respeta 'el texto y el contexto' amalgamando distintos aspectos en modo correcto. Efectivamente, no se hace violencia al 'texto' ya que se respetan los tiempos verbales, el sentido del dativo que ofrecía dificultad y los demás elementos que lo componen. Por otra parte, la traducción está en perfecta consonancia con el 'contexto' que nos venía presentando la rebeldía de los judíos como ocasión del ingreso de los gentiles a la salvación, y su posterior inserción en el olivo salvífico de Dios al tiempo de la misericordia otorgada a ellos. En efecto, San Pablo ve el problema en términos de reciprocidad: la misericordia y la gracia de Dios han sido manifestadas a Israel cuando este pueblo se convirtió en el pueblo elegido. Este comportamiento divino todavía se mantiene respecto a Israel. Ahora a los paganos se les ha concedido participar de las promesas hechas a Abrahán y a su descendencia, y la misericordia divina se ha manifestado en modo particular hacia los gentiles que han recibido el evangelio y se han convertido en 'vasos de

65 Cfr. *Ibidem*, 745.

misericordia’: esta misericordia ofrecida a los paganos se convierte en el ‘punto de partida’ o el ‘fundamento’ de la misericordia con la cual será objeto de tratamiento por Dios el mismo Israel para sacarlo de su enemistad. Por lo tanto, la salvación universal siempre brota de la misericordia de Dios, pero en el caso de Israel se cumplimenta solamente después que la totalidad de los paganos ha alcanzado la salvación, y se lleva a cabo como consecuencia de la misericordia usada hacia los paganos. De este modo, ni siquiera la salvación de Israel tiene lugar independientemente de Cristo[66].

Respecto al último νῦν (v. 31b), no se lo debe entender en el sentido de que el Apóstol piense que es cercano el ‘cumplimiento final’ de estas cosas y que el νῦν designe el futuro escatológico ya arribado. Más bien se lo debe entender en el siguiente sentido: ‘desde ahora’, ya que el futuro escatológico se ha iniciado. El νῦν significa el tiempo abierto hacia el futuro escatológico. Es más, el tema temporal en este caso no está en primer lugar, sino que lo que intenta subrayar el Apóstol es, según nuestra opinión, el ‘hecho’ de que así como los paganos fueron desobedientes a Dios y luego han obtenido misericordia, ahora los judíos están en esa etapa de desobediencia para ingresar luego en la etapa de la misericordia, sin intención de hacer precisiones temporales[67].

---

66 Cfr. *Ibidem*, 746.

67 Cfr. SCHLIER, H., *o. c.*, 555.

1.6. Versículo 32

1.6.1. El principio de la misericordia universal de Dios

San Pablo concluye la perícopa con esta impresionante sentencia que resume la condición del hombre delante de Dios y la intención salvífica de Él sobre toda la humanidad. Efectivamente, Dios ha encerrado a todos los hombres en la 'rebeldía' para usar con todos ellos de 'misericordia'[68]. En primer lugar, llama la atención el verbo que usa el Apóstol para designar la situación del hombre frente a Dios: συνέκλεισεν. El significado del mismo es pescar, tener a alguien en prisión, encarcelar, declarar a alguien prisionero, que según el contexto de toda la carta, agrega el matiz de estar prisionero sin esperanza de escapar por las fuerzas humanas, sino sólo por la iniciativa de Dios[69]: ésta es la situación de 'todos los hombres' (τούς πάντας)[70]. Es decir, Dios ha encerrado a todos los hombres en la cárcel de la desobediencia: se trata de una desobediencia universal que incluye judíos y gentiles (cfr. Rm

---

68 Es muy interesante la apreciación de Wilckens en cuanto que coloca el v. 32 en relación a toda la sección Rm 5,12-21 afirmando que Rm 11,32 es una repetición de toda esa sección concretada en la relación entre Israel y los gentiles. Además, agrega el autor, así como 5,12-21 resumía toda la primera parte de la carta (1,18-5,11), del mismo modo 11,32 resume con el término 'desobediencia' a 1,18-3,20, y con el término 'compasión' resume 3,21-5,11, cfr. WILCKENS, U., *o. c.*, 319-320.

69 Este aspecto de la imposibilidad de escapar por las solas fuerzas se pone de manifiesto también en el pasaje de Lc 5,6. En efecto, el término allí es usado para referirse a los peces que estaban atrapados en la red. También se usa el verbo en el sentido de estar prisionero en Ga 3,22-23.

70 Τούς πάντας es testificado por los manuscritos más importantes, entre otros, por א, A, B, D², Ψ, 6, 33, 365, 1881, 2200, mientras que unos pocos manuscritos colocan τά πάντα: P⁴⁶ᵛⁱᵈ, D*, vetus latina. Solamente πάντα testifican F, G. Las dos últimas variantes no nos parece sean de importancia en cuanto que no afectan el significado. Τά πάντα probablemente sea una adaptación a Ga 3,22.

3,10)[71]. Ahora bien, Dios ha obrado de este modo para mostrar su plan salvífico basado sobre la misericordia con ambos (11,32): al presente la ha manifestado con los gentiles (Rm 9,23; 11,30; 15,9) y en el futuro lo hará con los judíos (11,31)[72].

De este modo, San Pablo llega al fin de sus reflexiones sobre el puesto que Dios ha reservado a Israel en su proyecto salvífico universal. En efecto, después de haber rehusado decididamente la idea de que Dios ha rechazado a su pueblo, apela a las dimensiones universales de la misericordia de Dios. Según una visión meramente humana, la suerte de Israel es un trágico destino que el mismo pueblo se ha procurado, mientras que a los ojos de Dios, éste es el camino que conduce al pueblo elegido a su propia salvación. Además, todo lo que afirma el Apóstol en este versículo muestra que la misericordia hacia todos se alcanza en Jesucristo: según el pensamiento paulino, Dios mismo conducirá todas las cosas a su cumplimiento en manera positiva y adecuada a través de Cristo[73].

Finalmente, queremos destacar aquello que, por su parte, afirma Carbone subrayando el rol de los vv. 30-32 en la entera carta a los Romanos:

> "La universal misericordia que se pone de relieve en este texto, en contraste con la desobediencia en la cual Dios ha encerrado todos, *ejercita sin duda un atractivo*

---

[71] También en 1 Co 9,22 el término tiene el sentido de totalidad abarcando a todos los que ha nombrado individualmente antes.

[72] Cfr. ESSER, H. - H, *Misericordia (ἔλεος)*, 1005-1006, en COENEN, L. - BEYREUTHER, E. - BIETENHARD, H., *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991[4], 1002-1007.

[73] Cfr. FITZMYER, J. A., *o. c.*, 747.

sugestivo, que se irradia sobre toda la carta a los Romanos y arroja una luz intensa y penetrante en su contexto. Una afirmación así decidida cuanto desconcertante, así universal cuanto eficaz, debe necesariamente ocupar un lugar clave en la comprensión de los Romanos. En efecto, ¿qué versículos pueden impresionar más que estos, que parecen resumir toda la historia del pecado y de la salvación y de la humanidad entera? ¿Qué versículos pueden impresionar más que estos que parecen revelar el secreto mismo de la acción del corazón de Dios? Sin embargo ellos no han recibido el lugar que merecen al interior de la carta a los Romanos y el término «misericordia» (*éleos*) no ha tenido todo el lugar que merece al interior de la teología de la carta a los Romanos”[74].

Nos parece de particular importancia que San Pablo termina prácticamente no sólo la perícopa Rm 11,25-32, sino la sección Rm 9-11 y aún toda la parte dogmática de la carta con la palabra

[74] CARBONE, S. P., *La misericordia universale di Dio in Rm 11,30-32*, 166, en “PdV” 37 (1992) 166-176: “L’universale misericordia che balza in rilievo da questo testo, in contrasto con la disobbedienza nella quale Dio ha rinchiuso tutti, esercita senza dubbio un fascino suggestivo, che si irradia su tutta la lettera ai Romani e getta una luce intensa e penetrante nel suo contesto. Un’affermazione così decisa quanto sconvolgente, così universale quanto efficace, deve necessariamente occupare un posto chiave nella comprensione dei Romani. Infatti, quali versetti possono colpire più di questi, che sembrano riassumere tutta la storia del peccato e della salvezza e dell’umanità intera? Quali versetti possono colpire più di questi che sembrano rivelare il segreto stesso dell’azione del cuore di Dio? Eppure essi non hanno ricevuto il posto che meritano all’interno della lettera ai Romani ed el termine «misericordia» (*éleos*) non ha avuto il posto che merita all’interno della teologia della lettera ai Romani”. (La cursiva es nuestra.) En este sentido, en su libro Carbone llama a la carta a los Romanos ‘el evangelio de la misericordia’, cfr. CARBONE, S. P., *La misericordia universale di Dio in Rm 11,30-32*, Bologna 1991, 197.

‘misericordia’. Esto nos da la posibilidad de tener una *visión retrospectiva de la carta y mirarla a la luz de la misericordia divina*. En efecto, el Apóstol ha presentado desde el inicio la situación de pecado de todos los hombres, ya sean gentiles o judíos, llegando a la conclusión de que ‘todos los hombres pecaron’ (Rm 5,12), y finaliza con la sentencia de la misericordia divina universal: Dios los encerró a todos en el pecado porque quiere usar con todos de misericordia (Rm 11,32). Ante esta realidad, el hombre pecador debe llevar su mano a la boca (Jb 40,4) y no presumir de sabio (Rm 11,25), sino glorificar a Dios por su misericordia (Rm 15,9), otorgada en Jesucristo. Ante esta realidad, San Pablo pronunciará su himno conclusivo a causa del inefable plan salvífico de Dios (Rm 11,33-36).

2. Análisis de Rm 11,26a: crítica textual, análisis exegético

2.1. Análisis textual de Rm 11,26a[75]

Como hemos anticipado, el texto griego que usamos para nuestro trabajo es el de ALAND, K. y otros, *The Greek New Testament*, Stuttgart 1994, fourth revised edition, en cuanto que nos ofrece un aparato de crítica textual completo y serio.

La carta a los Romanos se conserva en ‘papiros’ y ‘pergaminos’ que han transmitido el texto a lo largo del tiempo. Los ‘papiros’ en general, pertenecen a épocas anteriores a los ‘pergaminos’, aunque en el caso de la carta a los Romanos hayan pergaminos que se

[75] Para un análisis detallado de los distintos problemas que se plantean en torno al texto de la carta a los Romanos se puede consultar FITZMYER, J. A., *o. c.*, 78-88.

remontan a épocas tan antiguas como algunos papiros. En el caso de Rm 11,26a, sin embargo, el papiro Cheaster Beatty II (P^{46}), es más antiguo que los pergaminos que han transmitido el texto. Por otra parte, los papiros conservan una porción de la carta a los Romanos, mientras que los pergaminos han transmitido el texto prácticamente completo.

De entre los 'papiros' que conservan parcialmente la carta a los Romanos, aquel que conserva 11,26a, es el papiro Cheaster Beatty II (P^{46}), que se remonta aproximadamente al año 200 y se encuentra en Dublín. Es el papiro más antiguo e importante sobre la carta a los Romanos que contiene una parte considerable de la misma. Entre otras partes contiene 11, 24-33, es decir, toda la perícopa 11,25-32. Respecto a los 'pergaminos'[76], son numerosos aquellos que han transmitido Rm 11,26a. A continuación presentamos una tabla de los distintos 'manuscritos' ordenada cronológicamente:

Manuscrito	*Fecha*	*Nombre y Localización*	*Contenido*
1. א 01	s. IV	Codex Sinaiticus (Londres)	Toda la carta a los Romanos.
2. B 03	s. IV	Codex Vaticanus (Roma)	Toda la carta a los Romanos.
3. A 02	s. V	Codex Alexandrinus (Londres)	Toda la carta a los Romanos.

[76] Los más importantes manuscritos en pergamino de la carta a los Romanos han sido redactados en caracteres 'unciales'.

4. C 04	s. V	Codex Ephraemi Rescriptus (París)	Toda la carta a los Romanos, excepto 2,5-3,21; 9,6-10,15; 11,31-13,10.
5. D 06	s. VI	Codex Claromontanus (París)	Toda la carta a los Romanos, excepto 1,1-7a. 27-30.
6. Ψ 044	s. VIII o IX	Codex Athos (Monte Atos)	Toda la carta a los Romanos.
7. F 010	s. IX	Codex Augiensis (Cambridge)	Toda la carta a los Romanos, excepto 1,1-3,19.
8. G 012	s. IX	Codex Noenerianus (Dresde)	Toda la carta a los Romanos, excepto 1,1-5; 2,16-25.
9. L 020	s. IX	(Roma)	Toda la carta a los Romanos.

De lo anteriormente visto observamos que desde los primeros siglos del cristianismo los 'papiros y pergaminos' más importantes dan testimonio de Rm 11,26a ya que todos ellos lo contienen. Además, no presentan variantes respecto al texto que nos interesa en nuestro trabajo. Oportunamente notamos que Rm 11,25.31 y 32 observaban variantes y ofrecimos nuestra opinión al respecto. Pero en lo que se refiere a Rm 11,26a, no hay variantes entre los distintos manuscritos: *se trata de un texto pacífico de común aceptación*.

2.2. Análisis exegético de Rm 11,26a

Antes de comenzar con el análisis exegético del texto, es necesario transcribirlo según el original griego:

11[26a] καὶ οὕτως πᾶς ᾿Ισραὴλ σωθήσεται, καθὼς γέγραπται,

Para poder realizar el análisis en manera más ordenada, nos ha parecido conveniente dividir el texto en cuatro partes: la primera parte será dedicada a tratar καί οὕτως; la segunda parte investigará lo concerniente a πᾶς ᾿Ισραήλ; la tercera parte se ocupará del verbo σωθήσεται; y la cuarta parte será destinada al estudio de καθώς γέγραπται. Terminado el análisis exegético del versículo, en la 'Reflexión teológica' daremos nuestra opinión al respecto en una visión de síntesis del mismo.

2.2.1. καί οὕτως

Con καί οὕτως retomamos el 'contenido del misterio' que habíamos comenzado a tratar en el v. 25: ahora nos encontramos frente al 'tercer elemento' del mismo. A nuestro modo de ver, καί οὕτως pone un énfasis particular sobre el 'modo' o la 'manera' cómo Israel será salvado. Por lo tanto la traducción más correcta de esta expresión pensamos que sea: "*y así*". Sobre el sentido de esta aserción, los estudiosos han dado diversas interpretaciones a lo largo del tiempo y aún hoy tratan de fijar con precisión cuál sea su

correcto sentido[77]. En efecto, algunos autores han entendido καί οὕτως en sentido temporal: "y entonces". Entre ellos Käsemann, quien afirma que al igual que en Hch 17,33 y 20,11, la expresión καί οὕτως se debe entender en sentido temporal[78]. Contra el uso temporal se objeta que San Pablo usa καί οὕτως en lugar de usar καί τότε, y esto supone un uso intencional del Apóstol[79]. Además, en otros textos se lo usa en otro sentido (1 Co 11,28; 14,25; 1 Ts 4,16-17), lo que haría que la interpretación temporal no fuese sostenible[80]. A veces se ha sugerido usar el término correlativamente a καθώς γέγραπται (οὕτως ...καθώς), como si se dijera: "...y así todo Israel será salvado exactamente como dice la Escritura...". No nos parece que éste sea el sentido que tenga aquí.

---

77 F. Refoulé hace un resumen de los distintos sentidos que se han dado de καὶ οὕτως, cfr. REFOULÉ, F., *o. c.*, 32-35.

78 Cfr. KÄSEMANN, E., *o. c.*, 313; cfr. también VAN DER HORST, P. W., *"Only then will all Israel be saved": a short note on the meaning of καί οὕτως in Romans 11:26*, en "JBL" 119 (2000) 521-525. El autor ha tratado de revalorizar la interpretación 'temporal' de καί οὕτως con nuevos argumentos pero sobre todo tratando de insistir en que no se debe declarar la imposibilidad de que esta expresión pueda tener en 11,26a uso temporal. En este sentido, hace un llamamiento a un estudio más serio del caso y proponiendo que el uso modal y temporal de καί οὕτως, no son necesariamente excluyentes entre sí. Por nuestra parte, compartimos con el autor el hecho de que no se deban excluir necesariamente los dos sentidos - aunque el sentido temporal nos parece que no sea ni el primero ni el más importante - pero nos parece que sea oportuno realizar dos observaciones. En primer lugar, Van der Horst propone (cfr. página 524) entre los argumentos al καί οὕτως usado en 1 Ts 4,16-17 dándole sentido temporal ("...and [only] then..."), mientras que este texto consideramos que, si bien tiene un matiz temporal, sobre todo tenga un sentido modal. En segundo lugar, si bien es cierta la crítica que Van der Horst hace a Fitzmyer (cfr. páginas 521.524-525) por cuanto que este último autor afirma que "...in greco non si trova mai un uso di καί οὕτως in senso temporale..." (FITZMYER, J. A., *o. c.*, 739), pero nos parece que es una crítica incompleta ya que Fitzmyer no desconoce ni rechaza que haya un sentido temporal en el texto. Lo que Fitzmyer critica más bien es el uso 'sólo' temporal de καί οὕτως, lo cual, por otra parte, nos parece correcto.

79 Cfr. REFOULÉ, F., *o. c.*, 32-33.

80 Cfr. SCHREINER, T. R., *o. c.*, 620.

Además, en textos paralelos tiene, más bien, sentido modal (1 Co 11,28; 14,25; 1 Ts 4,16-17)[81].

Por nuestra parte, cuando tratamos el v. 25, subrayamos el 'sentido modal' de καί οὕτως. En efecto, citamos Wilckens que afirma:

> "No se puede entender καί οὕτως en sentido temporal («entonces») ni referirlo prolépticamente a καθώς γέγραπται, sino que tan sólo cabe la posibilidad de relacionarlo retrospectivamente con lo que antecede: *así* será salvado Israel, como está dicho en ambos miembros precedentes de la frase: sacándolo de en medio de su endurecimiento y de la consecuencia de desgracia (v. 9s) que les amenaza, y sólo después de la entrada completa de los gentiles como consecuencia de su endurecimiento; *por consiguiente, de una manera milagrosa por antonomasia*"[82].

Hemos transcripto nuevamente la cita porque queremos comentarla y dar un aporte al sentido dado por el autor. En efecto, Wilckens subraya el 'sentido modal' de καί οὕτως. También a nosotros nos parece que sea así: καί οὕτως está en relación a los

81 Cfr. SCHREINER, T. R., *o. c.*, 620-621. El autor opina que καί οὕτως denota sentido modal, es decir, que San Pablo tiene la intención de subrayar 'el modo' o 'la manera' en la cual Israel será salvado. Ahora bien, continúa el autor, en este contexto aquello que es distintivo acerca de la manera es el marco temporal en el cual Israel será salvado, es decir, que Israel será salvado 'sólo después' que haya entrado la plenitud de los gentiles. A nuestro modo de ver, si bien el autor subraya el sentido modal de καί οὕτως, pensamos que está ligado sobre todo al sentido temporal del mismo.

82 WILCKENS, U., *o. c.*, 311. La cursiva es nuestra.

dos miembros anteriores de la frase, como afirma el autor, y hace referencia a la 'manera milagrosa' como Dios salvará a 'todo Israel' sacándolo de su endurecimiento y sólo después de que haya entrado la plenitud de los gentiles. Lo que quisiéramos aportar es que no se debe excluir absolutamente algún significado temporal del término - como, por otra parte, pensamos que tampoco Wilckens excluya todo tipo de sentido temporal desde el momento en que afirma que Israel será salvado "...sólo después de la entrada completa de los gentiles...". Se debe privilegiar el sentido modal como *el más importante y primario*, pero sin quitarle toda clase de sentido temporal. En esto estamos de acuerdo con Van der Horst, que afirmaba que no se deben excluir mutuamente de manera necesaria los sentidos temporal y modal[83]. El motivo para no excluirlo es que el endurecimiento de Israel - que es uno de los términos a los que hace referencia retrospectivamente καί οὕτως - *durará hasta* que haya entrado la plenitud de los gentiles. Por lo tanto, hay un aspecto temporal que entra como ingrediente y que no se puede dejar de reconocer.

Por otra parte, Wilckens afirma que para καί οὕτως tan sólo cabe la posibilidad de relacionarlo retrospectivamente con lo que antecede, y estamos de acuerdo por cuanto ese es su *sentido primario y más importante*: hacer referencia al 'modo' cómo Dios sacará a Israel de su endurecimiento y después de que haya entrado la plenitud de los gentiles. Pero quisiéramos agregar que la expresión καί οὕτως tiene además alguna implicación 'lógica' y 'causal': mira también hacia lo que está por delante. Lo que

83 Cfr. VAN DER HORST, P. W., *o. c.*, 524-525.

queremos decir es que este giro tiene una ‘connotación lógica’ por cuanto tiene la función de proveer los presupuestos de aquello que sigue: este caso sería análogo a como sucede en 1 Ts 4,17; 1 Co 11,28 y en 1 Co 14,25. En este sentido, la salvación de Israel puede venir y vendrá cuando haya entrado la totalidad de los gentiles[84]. En segundo lugar, también nos parece que καί οὕτως tenga algún ‘matiz causal’[85]. Esto ya lo ha explicado bien Lagrange: “...la conversión de los gentiles no es solamente el signo de que la hora ha llegado; ella tendrá también sin duda su parte de *causalidad* sobre aquella de los Judíos”[86]. En efecto, así como los gentiles obtuvieron misericordia ‘a causa’ de la rebeldía de los judíos (v. 30), de manera análoga, el ingreso de la plenitud de los gentiles causará la salvación de Israel en el sentido que ‘dará origen’ a la salvación que el Señor obrará en favor de Israel al fin de los tiempos.

Resumiendo lo visto, podemos decir que sobre la base del ‘sentido modal’, *sentido primario y más importante* de καί οὕτως, hemos sumado algunos ‘aspectos o connotaciones’ de carácter temporal, lógico y causal de la expresión que, lejos de contraponerse al sentido modal, lo complementan, lo enriquecen y lo suponen. Finalmente, San Pablo está seguro y lo anticipa: la

---

84 Cfr. FITZMYER, J. A., *o. c.*, 739. Refoulé explica que en este caso es como si se dijera: ‘en consecuencia’, ‘por lo tanto’, o ‘están cumplidas las condiciones’. Continúa explicando el autor que en este sentido οὕτως tiene la función de poner en relación lógica los advenimientos mencionados en el v. 25 y aquellos del v. 26. Las objeciones que se suelen poner contra este tipo de sentido, explica Refoulé, son que en Rm 1,15 y 6,11 se usa οὕτως en sentido lógico pero sin καί. A ello responde que en 11,26a, sin embargo, el καί puede tener por rol el unir estrechamente el v. 26a al v. 25 para incluir la sentencia de 26a en el ‘misterio’, cfr. REFOULÉ, F., *o. c.*, 33.

85 Refoulé hace notar que en lugar de hablar de que la expresión tiene ‘sentido causal’, se debe hablar más justamente de ‘matiz causal’, cfr. REFOULÉ, F., *o. c.*, 34.

86 LAGRANGE, M. - J., *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris 1950[7], 284: “...la conversion des gentils n’est pas seulement le signal que l’heure est venue; elle aura aussi sans doute sa part de causalité sur celle des Juifs”. La cursiva es nuestra.

salvación de Israel sucederá de modo inesperado y paradojal. En efecto, Dios salvará a Israel de una manera milagrosa por antonomasia, sacándolo de su endurecimiento después de que haya entrado la plenitud de los gentiles.

2.2.2. πᾶς ’Ισραήλ

2.2.2.1. Distintas interpretaciones sobre el significado de ‘Todo Israel’

Con la expresión πᾶς ’Ισραήλ abordamos el ‘cuarto elemento’ del misterio y, con él, el punto decisivo de nuestra reflexión: es de fundamental importancia determinar qué entiende San Pablo cuando se refiere a ‘todo Israel’. A lo largo del tiempo los estudiosos han tratado de penetrar en el sentido de esta locución encontrando no poca dificultad en ello. Al respecto han dado diversas interpretaciones. Refoulé las clasifica en cuatro tipos[87]:

a) ‘Todo Israel’ se refiere al ‘pueblo histórico’: según esta interpretación ‘Israel’, en 11,26a, designa el ‘Israel histórico’ o ‘Israel según la carne’; mientras que ‘todo’ se debe comprender no sólo el Israel creyente sino también aquellos que han sido endurecidos. En este sentido, continúa el autor, aquellos que adoptan esta interpretación ponen el acento en ‘todo’: el Apóstol quiere subrayar que todo Israel, y no sólo una parte, será salvado. Un argumento que se da en favor de esta interpretación es el *contexto*. En efecto, éste serviría para apoyar esta tesis, explica Refoulé, ya que desde 11,11 el Apóstol se ha preguntado si el Israel que ha tropezado se

87 Cfr. REFOULÉ, F., *o. c.*, 36-45.

quedará caído, y este contexto está estrechamente ligado al v. 26a pues en el v. 25 comienza con un γάρ (en efecto), que haría las veces de nexo. Otro argumento que se suele dar para sostener esta interpretación es que el 'Israel' usado en el v. 25 tiene el mismo sentido que el usado en el v. 26a: de esto se seguiría que el 'todo' del v. 26a designa a todo el Israel histórico. También se suele argumentar que la expresión 'todo Israel' en la LXX es equivalente a decir 'todo el pueblo de Israel', 'toda la casa de Israel' (cfr. 1 S 7,5; 25,1; 1 R 12,1; 2 Cro 12,1)[88].

Por otra parte, agrega Refoulé, los autores que adhieren a esta interpretación han debatido sobre la extensión que se deba dar a 'todo Israel': algunos han considerado que se deba extender a 'cada judío' individualmente, mientras que otros afirman que la expresión 'todo Israel' se deba comprender como el pueblo tomado en su conjunto sin que esto implique considerar a cada judío individualmente[89]. Entre otros autores que participan de esta interpretación encontramos a Fitzmyer[90], Wilckens[91] y Mussner[92]. Por nuestra parte, pensamos que esta interpretación, si bien tenga muchos elementos válidos, no es del todo correcta ya que es difícil admitir que por 'todo Israel' se deba entender 'todo el Israel histórico', ni que se puedan incluir en él a todos los 'endurecidos' de

88 Cfr. *Ibidem*, 36-37.

89 Cfr. *Ibidem*, 38.

90 Cfr. FITZMYER, J. A., *o. c.*, 739-740.

91 Cfr. WILCKENS, U., *o. c.*, 312.

92 Cfr. MUSSNER, F., *Tratado sobre los judíos. Para el diálogo judeo-cristiano*, Salamanca 1983, 48-53. El autor desarrolla ampliamente este tema y hace notar que con 'todo Israel' se hace referencia a todo el pueblo judío "... en su prolongación diacrónica a través de la historia y no contempla únicamente a una («parte» de él (por ejemplo a los «ortodoxos» de entre los judíos)...". Un poco más adelante concluye: "Podemos por tanto suponer que cuando Pablo dice «todo Israel» piensa realmente en la totalidad del pueblo judío ..." (p. 53).

todos los tiempos. Cuando presentemos nuestra opinión retomaremos este tema dando los motivos que nos llevan a tomar distancia de esta concepción.

b) ‘Todo Israel’ se refiere al ‘Israel de Dios’: esta interpretación es probablemente la más antigua y se debe remontar a la época patrística. El ‘Israel de Dios’ (Ga 6,16) se entendía como la Iglesia compuesta de gentiles y judíos y son aquellos que alcanzan la salvación. Por lo tanto, el ‘todo Israel’ de 11,26a se debe entender como el conjunto de judíos y gentiles que han entrado en la Iglesia y se salvan. Poniendo en relación esta segunda interpretación a la primera, podemos decir que la actual pone el acento en la elección individual más que en la elección de Israel en cuanto pueblo. En este sentido, la salvación de Israel se va desarrollando como un proceso histórico y no tanto como una conversión en masa que se realizará al fin de los tiempos[93]. Un argumento que se suele aducir para apoyar esta interpretación es la evolución en el uso de ‘Israel’ en Rm 9-11: el término se aplica primero a los judíos que han creído en Cristo y luego parece extenderse a la unión de todos, judíos y no judíos, es decir, la Iglesia[94]. Entre los autores antiguos que sostenían esta interpretación podemos mencionar a San Ireneo[95], Teodoro de Monpsuesta[96], Teodoreto de Ciro[97], Orígenes[98] y San

---

93 Cfr. REFOULÉ, F., *o. c.*, 38-40.

94 Cfr. ALETTI, J. - N., *Israele in Romani. Una svolta nell’esegesi*, 120, en CIPRIANI, S., *La Lettera ai Romani ieri e oggi*, Bologna 1995, 107-123.

95 Cfr. SANCTI IRENAEI, *Contra Haereses, Liber IV, Caput II, 7*, en PG VII, 979.

96 THEODORI MOPSUESTENI, *In Epistolam Pauli ad Romanos commentarii fragmenta, 11,25*, en PG LXVI, 858: “...et sic omnis Israel salvus fiet: quicunque scilicet genere cum Israel cognati sunt, nempe Judaei, et qui per fidem easdem sibi promissiones promeruerunt, nempe qui de gentibus sunt”.

97 THEODORETI, *Interpretatio epistolae ad Romanos, 11,26-27*, en PG LXXXII, 179: “Vocat autem omnem Israelem eos qui credunt, sive sint ex Judaeis, naturalem

Agustín[99]. Entre los autores modernos que participan de esta interpretación encontramos a Judant[100] y Ponsot[101]. Por nuestra parte, pensamos que entender 'todo Israel' en sentido espiritual no puede ser correcto porque va contra el significado que tiene Israel en el versículo inmediatamente precedente (v. 25) donde no se puede entender en sentido espiritual por estar endurecido. Además, si se quiere entender esta expresión del v. 26a como el 'Israel espiritual', podemos preguntar legítimamente: ¿dónde está el misterio? En otras palabras, si el Israel de 11,26a designa al Israel de Dios, la expresión 'será salvado' no tiene sentido y se trataría de una tautología o una repetición inútil[102]. Finalmente, el hecho de transferir el nombre de Israel a la Iglesia, como nuevo Israel, no parece ser correcto. En efecto, San Pablo en particular, y el Nuevo

---

cognationem habentes cum Israele, sive ex gentibus, eidem fidei cognatione conjuncti".

98 Este autor ofrece distintas interpretaciones sobre la expresión 'todo Israel'. En efecto, en ORIGENIS, *Commentarius in Epistolam B. Pauli ad Romanos, Liber VIII, 13*, en PG XIV, 1199-1200, se refiere más bien al Israel étnico. En IDEM, *Commentarius in Matthaeum, Tomus XVII, 5*, en PG XIII, 1486, no piensa en el Israel según la carne, sino más bien, en el Israel espiritual. Por otra parte, en IDEM, *In Jeremiam, Homilia V, 4*, en PG XIII, 302, parece referirse más bien al 'resto' de Israel.

99 También San Agustín ofrece distintas interpretaciones de 'todo Israel' según los escritos. En S. AURELII AUGUSTINI, *Epistulae CXLIX, 19*, en CSEL XLIV, 365, lo entiende como el Israel compuesto de gentiles y judíos ("... quia et ex Iudaeis et ex gentibus, qui secundum propositum vocati sunt..."). En otros lugares lo entiende en el sentido del 'Israel étnico', cfr. IDEM, *Questionum Evangeliorum, Liber Secundus, XXXIII*, en PL XXXV, 1347 e IDEM, *De Civitate Dei, Liber XX, Caput XXVIIII*, en CSEL XXXX, 503-504.

100 Cfr. JUDANT, D., *A propos de la destinée d'Israel. Remarques concernant un verset de l'Épître aux Romains XI,31*, en "Div" 23 (1979) 108-125.

101 Cfr. PONSOT, H, *Et ainsi tout Israël sera sauvé: Rom., XI, 26a*, 406, en "RB" 89 (1982) 406-417. El autor reconoce que el v. 26a ha sido siempre un punto de debate y afirma que hay dos formas de interpretar 'todo Israel': según la carne o el Israel espiritual. Luego afirma: "Aujourd'hui, la première de ces interprétations apparaît largement majoritaire; nous voulons au contraire dans cet article souligner que de bonnes raisons existent *aussi* pour favoriser la deuxième interprétation, celle de «l'Israël spirituel»".

102 Cfr. REFOULÉ, F., *o. c.*, 41.

Testamento en general, tienen gran cuidado de no emplear el nombre 'Israel' para referirse a la Iglesia o a los cristianos[103].

c) 'Todo Israel' se refiere al 'Israel de Dios' más el 'Israel endurecido': esta interpretación es similar a la anterior en cuanto que también 'todo Israel' está compuesto de judíos y gentiles. Hasta ahora, la Iglesia era considerada como el grupo más grande en el cual se insertaban los judíos endurecidos. Actualmente, algunos exegetas entienden esta situación en un modo opuesto: es la Iglesia (reducida o asimilada al grupo de los cristianos provenientes de la gentilidad) quien será recibida en el Israel escatológico (judíos finalmente convertidos al Evangelio). Entre los argumentos que se ofrecen para sostener esta hipótesis, se hace referencia, por un lado, a Rm 1,16 donde se da la prioridad de la salvación a los judíos sobre los gentiles y, por otro lado, a Rm 11,32 ("Dios ha encerrado a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia") puesto en relación con la expresión 'todo Israel': la misericordia debe abarcar a los paganos y a la totalidad de Israel. Además, esta interpretación es colocada con el trasfondo del profeta Isaías que trata de la peregrinación de las naciones a Jerusalén: San Pablo habría visto en el 'todo Israel' el cumplimiento, pero invertido, de los pueblos paganos que suben a Jerusalén para llevar sus dones y, al mismo tiempo, integrarse al pueblo de Dios. En este contexto, 'todo Israel' se comprendería mejor si él incluye a

---

103 Cfr. KUHLI, H, *Ἰσραήλ (Israel)*, 2050, en BALZ, H. - SCHNEIDER, G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento, I*, Salamanca 2001[2], 2043-2051. Se puede consultar también STEFANI, P., «*Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele...* » *(Mt 15,24-26). Il raporto chiesa-Israele*, 89, en "CredOg" 21 (2001) 83-89, y se puede leer también el artículo de PARMENTIER, M., *Greek Church Fathers on Romans 9. Part II*, en "Bij" 51 (1990) 2-20, donde el autor analiza el modelo de la sustitución en los Santos Padres.

judíos y gentiles. Contra ésta interpretación se pueden aducir los mismos argumentos que se efectuaron en la interpretación anterior. Además, respecto a la peregrinación de las naciones a Jerusalén, no es seguro que el Apóstol se refiera a ella: es una referencia desprovista de un fundamento seguro[104].

d) 'Todo Israel' se refiere al 'Israel de la elección': según esta interpretación 'todo Israel' se refiere no al 'Israel étnico', sino solamente a aquel 'Israel elegido' que a lo largo de los siglos se ha ido incorporando a la salvación. Refoulé presenta esta postura haciendo notar que si bien hay matices diferenciales entre los autores que la apoyan, no obstante, coinciden en lo sustancial. En efecto, algunos afirman que 'todo Israel' coincidiría con el 'resto' que se va constituyendo a lo largo de los siglos hasta llegar a esa totalidad, mientras que otros sostienen que si bien 'resto' y 'todo Israel' son diversos pero siempre se trata del 'Israel elegido'. Entre los argumentos que se ofrecen para sufragar esta hipótesis son las palabras del Señor (Mt 24,14) donde Jesús declara que el tiempo de los paganos durará hasta el fin y no se habla de un 'tiempo de los judíos': esto indicaría que los judíos se convertirían a lo largo del tiempo por no estar previsto un tiempo para ellos. Otro argumento que se suele dar es que San Pablo en Rm 11,26a usa οὕτος (así) y no τότϵ (entonces), lo que no permitiría realizar especulaciones de orden temporal. Además, πλήρωμα designa la totalidad de los paganos 'elegidos': su equivalente en el v. 26a debe ser 'todo Israel' que corresponde a la 'totalidad de los judíos elegidos'. Por otra parte, agrega Refoulé, esta interpretación se presenta atrayente en

104 Cfr. REFOULÉ, F., *o. c.*, 41-43.

cuanto que suprime las contradicciones que se encuentran en los cc. 9-11[105]. Esta teoría ha sido objeto últimamente de serias objeciones. Entre los estudiosos que dan una respuesta de fondo a la misma encontramos, entre otros, a Pitta[106]. En efecto, este autor afirma que si bien la expresión 'todo Israel' aparece solamente aquí en el Nuevo Testamento, es difusa en la LXX para designar al mismo tiempo el Israel 'étnico y elegido'. Además, agrega Pitta, el contexto argumentativo de Rm 11,1-24 orienta decididamente hacia el 'Israel étnico' que, de hecho, es también 'elegido': Dios no lo ha rechazado, lo ha endurecido temporalmente y en función del ingreso de los gentiles, pero no lo ha sustituido con el 'resto' o con los que han adherido al Evangelio de modo que se salve este último solamente. Luego afirma:

> "Si hubiese tratado solamente del Israel elegido que no es también étnico, no habría sido necesario demostrar el endurecimiento parcial y temporario de Israel: (éste habría sido definitivo! Sin la referencia al Israel étnico que es también elegido, el misterio paulino sería reducido solamente a la escansión histórica de los eventos y no a

---

105 Cfr. *Ibidem*, 43-45. El autor confiesa sentirse atraído por esta hipótesis y, finalmente, la terminará adoptando. En efecto, cuando analice la doble afirmación de San Pablo de que 'sólo un resto será salvado' (Rm 9,27) y que 'todo Israel será salvado' (Rm 11,26) afirmará: "... c'est bien seulement le Reste qui sera sauvé, mais *tout le Reste*, celui qui est déjà dans l'Eglise, et celui encore présentement endurci. Tel est le mystère annoncé par Paul", *Ibidem*, 181. Para tener una visión más completa de la opinión de Refoulé, se puede consultar de su obra: página 143 donde propone una traducción concorde a esta interpretación; página 161 donde explica el significado de Israel y páginas 179-181 donde presenta la conclusión.

106 Cfr. PITTA, A., *o. c.*, 396-397. Para una respuesta a la interpretación propuesta por Refoulé se puede ver también PENNA, R., *Evoluzione dell'atteggiamento di Paolo verso gli ebrei*, 362-363, en IDEM, *L'apostolo. Studi di esegesi e teologia*, Milano 1991, 332-366.

una revelación sustancial: ¿Qué misterio o diseño divino sería? Hasta el anuncio de la salvación *para todo Israel* sería casi pleonástico, porque los hebreos y los gentiles que han creído en Cristo experimentan ya la salvación; ¡estaría en cuestión solamente su plena realización! [...] En definitiva, si no se hubiese tratado de todo Israel, comprensivo del *resto* y de aquellos que no han adherido al evangelio, Pablo no habría reconocido que los israelitas son *enemigos* y, al mismo tiempo, «amados según la elección a causa de los padres» (v. 28). Otro problema será cómo conciliar esta asimilación entre elección y etnia en Rm 11 con la distinción que Pablo mismo ha cumplido en Rm 9,6b entre Israel e Israel [...] pero con la atribución de *todo Israel* solamente a los elegidos que han creído en Cristo se arriesga de banalizar el misterio que, bien visto, no sería más tal. Por lo tanto, del misterio que Pablo anuncia a los destinatarios de la carta no forma parte solamente la escansión histórica del endurecimiento de una parte de Israel y del ingreso de los gentiles sino también, y hasta principalmente, el anuncio de una salvación obrada por Dios para «todo Israel» que permanece misteriosamente, al mismo tiempo, elegido y étnico”[107].

---

[107] PITTA, A., *o. c.*, 396-397: “Se fosse trattato soltanto dell’Israele eletto che non è anche etnico, non sarebbe stato necessario dimostrare l’indurimento parziale e temporaneo d’Israele: questo sarebbe stato definitivo! Senza il riferimento all’Israele etnico che è anche eletto, il mistero paolino sarebbe ridotto soltanto alla scansione storica degli eventi e non a una rivelazione sostanziale: che mistero o disegno divino sarebbe? Persino l’annuncio della salvezza *per tutto Israele* sarebbe quasi pleonastico, perché gli ebrei e i gentili che hanno creduto in Cristo sperimentano già la salvezza; sarebbe in questione soltanto la sua piena realizzazione! [...] In definitiva, se non si

Nos hemos extendido en esta citación porque consideramos que resume muy bien la crítica a esta cuarta interpretación: estimamos que cuando el Apóstol habla de 'todo Israel' no se lo puede limitar al 'Israel elegido'. En efecto, cuando analizamos la segunda teoría, que guarda una analogía con esta última, anticipamos la imposibilidad de identificar a 'todo Israel' con el 'Israel espiritual' o la 'Iglesia' o, como en este último caso, con el 'Israel elegido', porque el misterio deja de ser tal y la expresión 'todo Israel será salvado' se convierte en una repetición inútil acerca de la salvación de aquellos que ya experimentan esa salvación. En otras palabras, no existiría ningún 'misterio', como hace notar Pitta.

Hasta aquí hemos presentado las diversas opiniones que se han dado sobre el significado de 'todo Israel'. Por nuestra parte, observamos que aquella interpretación que presenta argumentos más sólidos es la que sostiene que 'todo Israel' se refiere al Israel 'étnico y elegido' al mismo tiempo, y que incluye al 'resto' y a los 'endurecidos'. Por este motivo hemos citado largamente a Pitta, ya que presenta en manera contundente los argumentos[108]. De este

---

fosse trattato di tutto Israele, comprensivo del *resto* e di coloro che non aderito al vangelo, Paolo non avrebbe riconosciuto che gli israeliti increduli sono *nemici* e, nello stesso tempo, «diletti secondo l'elezione a causa dei padri» (v. 28). Un altro problema sarà come conciliare quest'assimilazione tra elezione ed etnia in Rm 11 con la distinzione che Paolo stesso ha compiuto in Rm 9,6b tra Israele e Israele [...] ma con l'attribuzione di *tutto Israele* soltanto agli eletti che hanno creduto in Cristo si rischia di banalizzare il mistero che, a ben vedere, non sarebbe più tale. Dunque, del mistero che Paolo annuncia ai destinatari della lettera non fa parte soltanto la scansione storica dell'indurimento di una parte d'Israele e dell'ingresso dei gentili ma anche, se non principalmente, l'annuncio di una salvezza operata da Dio per «tutto Israele» che rimane misteriosamente, nello stesso tempo, eletto ed etnico".

108 En este mismo sentido, se puede ver PESCE, M., *Il cristianesimo e la sua radice ebraica*, Bologna, 1994, 186, donde el autor explica que cuando nos acercamos, ya sea al misterio enunciado en Rm 11,25 que al 'pueblo de Israel', cuando se habla de 'pueblo', este término se debe entender estrictamente en sentido 'religioso y teológico'. Esta acepción, agrega el autor, no elimina el aspecto 'étnico', es más, lo supone aunque, de hecho, no sea la categoría determinante.

modo, comenzamos a delinear nuestra opinión: estamos de acuerdo sustancialmente con lo afirmado por este autor en cuanto que también nosotros juzgamos que ‘todo Israel’ se debe entender como ‘étnico y elegido’[109] al mismo tiempo, y abarcando el ‘resto y los endurecidos’, aunque es necesario precisar la extensión que se debe dar a los ‘endurecidos’ que serán salvados, como veremos más adelante[110]. Por el momento, consideramos que es necesario realizar un análisis ‘diacrónico’ del término Israel: esto nos ayudará a precisar el significado de este vocablo y a comprender a qué se refiere San Pablo cuando lo usa. Una vez cumplido este objetivo, nos avocaremos a definir qué extensión se deba dar a ‘todo’ Israel.

2.2.2.2. Significado de ‘Israel’

Respecto al primer objetivo, podemos anticiparnos a afirmar que ‘Israel’ no siempre designa lo mismo en el Antiguo Testamento[111]. Desde el punto de vista histórico, es el nombre dado a *Jacob* al finalizar la lucha con el ángel del Señor junto al vado del Yaboc (Gn 32,28 y 35,10.21). Además, el mismo término es aplicado a los

---

109 Cuando hablamos de Israel como pueblo ‘elegido’, entendemos aquel pueblo que siendo elegido sin mérito de su parte y por la libre iniciativa de Dios (Dt 7,6-7), está destinado a ser un pueblo santo y consagrado a Dios, elevado por encima de todas las naciones (Dt 26,19), para ser testimonio de Dios entre los demás pueblos irradiando la grandeza y la generosidad del Señor (Is 43,8-10). La Ley, especialmente por las barreras que levanta entre Israel y las naciones, es el medio de asegurar esta santidad (Dt 7,1-6). El resultado de una elección que pone a Israel aparte de los otros pueblos, es señalarle un destino de bendición o maldición (Dt 28). En este sentido, la elección implica una respuesta que el pueblo debe dar a Dios en vista a la misión que debe cumplir, cfr. GUILLET, J., *Elección*, 266, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1993[16], 264-269.

110 En la ‘Reflexión teológica’ expondremos la opinión de Pitta sobre la extensión de los ‘endurecidos’ y daremos nuestra opinión al respecto.

111 Cfr. GERLEMAN, G., ישׂראל *(Israel)*, 1075, en JENNI, E.- WESTERMANN, C., *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento, I*, Madrid 1978, 1073-1078.

descendientes de Jacob, sobre todo a la confederación de las 'doce tribus' en el tiempo de los *jueces* (Gn 32,33; 34,7; Ex 1,1.9.12; 12,3; 16,31; Jc 1,1.28; 2,4.7.10; 5,2.7)[112]. Israel fue desde el inicio un término sacro que designaba la totalidad de aquellos que habían sido elegidos por Yahvéh y que se unían para darle culto: en este sentido, encerraba los elementos centrales de la fe de aquella 'liga de tribus'. Al aparecer la *monarquía* implicará el fin de la liga sacra de las tribus y dará inicio a una transformación en el uso del nombre de Israel[113]. En efecto, si bien en la época del rey David todavía se mantenía la unidad en el reino, no obstante, ya se daba una distinción entre 'Israel' y 'Judá' (2 S 19,42; 2 S 20,1-2). Después del *cisma* de Jeroboán, el nombre Israel fue usado para indicar el reino del norte (Os 4,15), mientras que el reino del sur mantuvo el nombre de Judá correspondiente al nombre de la tribu homónima. Con la *caída del reino del norte* y la deportación a Samaría en el 722 a.C., comienza una nueva fase en el uso del nombre Israel: pasa a designar al *reino del sur* indicando la totalidad del pueblo de Dios (Is 5,7; 8,18; Mi 2,12; 3,1.8.9). Ahora bien, este modo de usar el nombre de Israel, no como designación política sino como nombre del pueblo de Dios, permanecerá en los siglos posteriores a pesar de los cambios políticos o territoriales[114]. Cuando el reino del sur retorna del exilio, el pueblo de Israel que vivía en Palestina se redujo en modo cada vez más exclusivo a la sola provincia de

---

112 Cfr. MONLOUBOU, L. - DU BUIT, F. M., *Dizionario biblico*, Roma 1987, 535-536; cfr. NOLLI, G., *Lessico biblico*, Roma 1970, 630; cfr. SPADAFORA, F., *Dizionario biblico*, Roma 1957[2], 346-347.

113 Cfr. VON RAD, G., *'Ισραήλ*, 1103-1104, en KITTEL, G., *Grande lessico del Nuovo Testamento, IV*, Brescia 1968, 1101-1110.

114 Cfr. McKENZIE, J. L., *Israel*, 503, en IDEM, *Dizionario Biblico*, Assisi 1973, 502-504.

Judea, separándose de todos aquellos que vivían en Palestina fuera de la pequeña provincia judía, y que fueron considerados como 'no israelitas'. Por este motivo en modo del todo natural el nombre ᾿Ιουδαῖος, que deriva del nombre del país y que en principio podía significar solamente 'habitante del reino o de la provincia de Judea', asume desde entonces el significado genérico de 'perteneciente al pueblo de Israel'[115]. Por lo tanto, en la época post-exílica hay dos nombres que sirven para indicar no ya al ciudadano del estado judío, sino al miembro de aquel pueblo: israelita o judío. En este sentido, se trata de dos nombres de pueblo que caracterizan la persona individual como miembros de aquel pueblo en base a su descendencia física, sin tomar en consideración su ciudadanía o domicilio. Pero al mismo tiempo, y ésta es la característica fundamental del judaísmo, estos dos nombres de pueblo implican una profesión de fe determinada de la persona: Israel en cuanto pueblo es la comunidad religiosa de todos aquellos que adoran al Dios verdadero, es el pueblo que Dios se ha elegido de entre todos los pueblos para que lo sirva y lo reconozca como Dios. Consecuentemente, israelita y judío indican siempre, al mismo tiempo, la pertenencia al pueblo y a la religión. No obstante, los dos términos no se usan como si fuesen intercambiables. En efecto,

---

115 El papel preponderante de Judá después de la caída del reino del norte y del reino del sur, explicará que en adelante se diera el nombre de judíos a todos los miembros del pueblo, aún a los dispersos. De la misma manera, también se explicará que se diera el nombre de 'judaísmo' a la institución que los agrupa, si bien el término ᾿Ιουδαϊσμός aparezca en algún escrito con posterioridad. En efecto, esta expresión se encuentra en el segundo libro de los Macabeos y presenta dos acepciones: en sentido objetivo denota el judaísmo, entendido en su conjunto, como naturaleza y vida judía (2 M 2,21) y, en sentido subjetivo, indica la calificación de judío por el modo de vivir y de pensar (2 M 14,38). La expresión ᾿Ιουδαϊσμός se encuentra en dos oportunidades en el Nuevo Testamento: en Ga 1,13 y 14, y, en nuestra opinión, mostrando ambas connotaciones, cfr. GUTBROD, W., *Ἰσραήλ*, 1175-1176, en KITTEL, G., *Grande lessico del Nuovo Testamento, IV*, Brescia 1968, 1136-1198.

ʾΙσραήλ es el nombre con el cual se designa el pueblo a sí mismo poniendo el énfasis en el aspecto religioso - en cuanto pueblo elegido de Dios -, mientras que ʾΙουδαῖος es el nombre con el cual es designado por los otros pueblos y, por lo tanto, usado a veces por los paganos en sentido despectivo. Este doble uso de los nombres Israel-Judío, se dará en el judaísmo palestinense y helenístico y, como veremos luego, quedará plasmado en los libros de los Macabeos[116]. De todos modos, es importante notar que no se abandonó la idea del 'grande Israel', es decir, el recuerdo de la extensión ideal del reino como lo había sido en la época de David: la fe en el grande Israel perdurará como un postulado teológico. Esto es demostrado en la obra del *Cronista*: para él las doce tribus son el componente de Israel (2 Cro 30,1-5)[117].

De particular importancia en el desarrollo del concepto de 'Israel' es la obra de los *profetas*. Estos van a recalcar la connotación religiosa del término: Israel es el pueblo elegido de Dios, separado de los otros pueblos y, por lo tanto, amonestado por Dios a causa de sus pecados y la consiguiente infidelidad a su misión (Is 1,3; 17,6; 63,7.16; 66,20; Jr 2,3; 4,14; 7,3; Ez 2,3; 3,1-9; 8,4; 14,9; Za 1,17; Ml 1,1.5; 2,11.16)[118]. Pero, por otra parte y ante esta infidelidad del pueblo de Israel, comienza a germinar en ellos un concepto de una gran importancia y que se irá desarrollando a lo

---

116 Cfr. KUHN, K. G., *Ἰσραήλ*, 1110-1113, en KITTEL, G., *Grande lessico del Nuovo Testamento, IV*, Brescia 1968, 1110-1136.

117 Cfr. GRELOT, P., *Israel*, 432, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1993[16], 431-434. Sobre el concepto de 'todo Israel' en los libros de las Crónicas se puede ver también OSBORNE, W. L., *The Old Testament background of Paul's 'All Israel' in Romans 11:26a*, en "AJT" 2 (1988) 282-293.

118 Cfr. PITTA, A., *o. c.*, 335.

largo del tiempo: el 'resto'[119]. Podemos afirmar que este tema comienza a gestarse con el profeta Elías ante las catástrofes del siglo IX a.C. a las cuales sobrevivió un resto (1 R 19,15-18)[120], posteriormente continúa con los profetas pre-exílicos tales como Amós (Am 3,12; 5,3; 5,15; 9,8-10), Isaías (Is 1,25-28; 4,3-4; 7,9; 10,17.20-23; 28,16), Miqueas (Mi 4,7; 5,6-14) y cobra una mayor profundización con ocasión del exilio en Jeremías (Jr 23,3; 24,1-10; 31,7) y Ezequiel (Ez 6,8-10; 9,4-6; 12,15-16; 14,21-23; 20,35-38; 34,17.20). Resumiendo el concepto de 'resto' y su evolución en este período, podemos distinguir dos significados de la palabra: en primer lugar, se refiere a la fracción que sobrevive a una calamidad determinada; en este sentido se puede hablar de un 'resto histórico' (Am 5,15; Is 37,4; Jr 6,9; Ez 9,8). En segundo lugar, el término se refiere a la comunidad que en los últimos tiempos será beneficiada de la salvación; en este sentido se puede hablar de un 'resto escatológico' (Mi 5,6-14; So 3,12-13; Is 4,3-4; 10,22; 28,5; Jr 23,3; 31,7). Sólo este último es santo, mientras que el primero no lo es, ni tampoco la fracción eliminada. Pero además de estas dos nociones de 'resto', hay que agregar una tercera noción del término: se trata de una selección religiosa en el interior del pueblo que se puede llamar 'resto fiel' y es la fracción religiosamente viva a los ojos de Dios. Ésta fracción tiene una misión para con todo Israel y se nuclea

---

119 Para un desarrollo más amplio del tema se puede consultar DREYFUS, F., *Resto*, en LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1993[16], 772-774; GUENTHER, W. - KRIENKE, H., *o. c.*, 1539-1544; COLLADO BERTOMEU, V., *Escatologías de los profetas*, Valencia 1972, 89-91.

120 Se puede afirmar que inclusive antes del profeta Elías ya existía la idea de resto. En efecto, el término tiene su antecedente en Noé y su familia (Gn 6,5-8.17-18) calificados como un 'resto' en Si 44,17, y en los castigos de Israel en el desierto que hacen desaparecer una parte importante del pueblo (Ex 32,28; Nm 17,14; 21,6; 25,9). En este sentido, vemos que desde los inicios se da una dualidad en Israel, y por lo tanto, también en el uso del término que, de este modo, no tiene un sentido unívoco.

entorno a la figura del Siervo de Yahvéh que será quien, con su muerte redentora, realiza la misión confiada al resto (Is 49,3.5; 52,13-53,12). A partir de la figura del Siervo no sólo Israel, sino también los paganos, se integrarán a la salvación (Is 49,6; 53,11). Después del exilio, la pequeña comunidad que retorna a Sión se intitula el 'resto' (Ag 1,12; 2,2; Za 8,6) y algunos oráculos pueden hacer creer que es éste el resto santo y que las promesas escatológicas (Os 2,23-25; Ez 34,26-31) se van a realizar en su favor (Za 8,11-15). Este resto histórico tiene todavía necesidad de ser purificado (Za 13,8-9; 14,2): de este modo, la idea del resto fiel va siendo cada vez más neta[121].

Por otra parte, en la *literatura extrabíblica* de los últimos siglos a.C. y de los primeros siglos d.C., el término 'Israel', como anticipamos, es usado solamente por los judíos entre ellos y como un modo de subrayar el aspecto religioso del término en cuanto 'pueblo elegido de Dios', mientras que el término 'judío' es usado, más bien, por los extranjeros para referirse a ellos pero acentuando el aspecto étnico. En los libros 1 y 2 de los Macabeos se representa esta situación. En efecto, en 1 M (producido por el judaísmo palestinense) el término 'judío' es el título oficial de la comunidad, es decir, el título usado por los mismos judíos en el trato con los extranjeros (1 M 10,22-26; 11,50), mientras que 'Israel' es usado solamente entre los mismos judíos (1 M 10,46; 11,23). En 2 M (producido por el judaísmo helenístico) el término 'Israel' es usado

---

121 Cfr. DREYFUS, F., *o. c.*, 772-774. Más adelante, en la época macabaica (1 M 1,52-64), también aparecerá el concepto de 'resto fiel'. Efectivamente, el 'pueblo' que designa la masa de Israel, es contrapuesto a 'Israel' que es el 'resto fiel'.

mucho más raramente y solamente en ambiente de oración (2 M 1,25.26; 9,5; 10,38; 11,6)[122].

Pasando ya al *Nuevo Testamento*, el nombre propio indeclinable ᾿Ισραήλ aparece en total 68 veces. De ellas, 2 corresponden a San Marcos, 12 a San Mateo, 12 a San Lucas y 4 a San Juan. En Hechos el término aparece 15 veces. El 'corpus paulinum' participa en la frecuencia total con 17 testimonios (11 veces en Rm 9-11, 2 veces en 2 Co y 1 vez en 1 Co, Ga, Ef y Flp). Los demás testimonios del Nuevo Testamento se distribuyen entre Hebreos (3 veces) y Apocalipsis (3 veces). Por otra parte, en el Nuevo Testamento, el Patriarca no es nombrado con el nombre de 'Israel' como en el libro del Génesis. Si bien es muy frecuente describir a los miembros del pueblo de Israel como 'los hijos de Israel' (Lc 1,16) o como 'la casa de Israel' (Mt 10,6), pero esto no implica una referencia conciente al Patriarca. Si bien no debe excluirse que en Rm 9,6 haya un elemento genealógico en la fórmula οἱ ἐξ ᾿Ισραήλ (los que descienden de Israel = Jacob), pero más bien, parece indicar a aquellos que son miembros del pueblo. Un caso similar parece ser el de Flp 3,5 cuando habla de ἐκ γένους ᾿Ισραήλ[123].

En los *Sinópticos*, podemos afirmar que el término Israel, de acuerdo con la manera de hablar del judaísmo palestinense, denota la naturaleza específica de este pueblo como 'pueblo de Dios' (Mt 15,31; Lc 1,68). Sin embargo, además de este uso del término, existe también un uso difundido del mismo para referirse simplemente a un pueblo que de hecho lleva ese nombre (Mt 2,20;

122 Cfr. KUHN, K. G., *o. c.*, 1112-1122.

123 Cfr. KUHLI, H., *᾿Ισραήλ (Israel)*, 2045-2046, en BALZ, H. - SCHNEIDER, G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento, I*, Salamanca 2001[2], 2043-2051.

10,23; Lc 4,25). En *San Juan*, como anticipamos, aparece 'Israel' en 4 oportunidades y 1 el término 'israelita', pero siempre se usa en sentido unívoco y fuertemente marcado: 'Israel' es el 'pueblo de Dios', y estar en relación con Israel es estar en relación con el pueblo de Dios y, por lo tanto, con Dios mismo (Jn 1,31.47.49; 12,13). Además, la expresión 'Israel' designa no solamente los miembros actualmente vivientes del pueblo, sino el entero pueblo considerado casi como una realidad extra-temporal. Por su parte la expresión 'judíos' se usa muy frecuentemente con una valoración negativa para referirse a los representantes del mundo hostil a Dios (Jn 5,16.18) aunque no siempre, ya que también aparece con sentido religioso y nacional (Jn 18,35), o en boca de paganos para designar a este pueblo (Jn 18,39; 19,3). En los *Hechos* se puede afirmar que el término 'Israel' puede adoptar un uso más genérico (Hch 5,21), pero fundamentalmente es el nombre del 'pueblo de Dios' en favor del cual Cristo restablecerá el Reino (Hch 1,6; 28,20). Además, 'Israel' también indica el pueblo del pasado (Hch 7,23.37.42; 13,17): aparece nuevamente la unidad del pueblo que va más allá del tiempo. De este modo, lo que vale para el Israel en el pasado, vale también para el 'Israel' en el presente: hay no sólo concordancia sino también identidad, y de este modo, el Israel que recibió la promesa es el mismo al cual le es cumplida (Hch 13,23)[124].

Ahora bien, previo a introducirnos en el uso del término que hace San Pablo, juzgamos oportuno exponer sintéticamente algunas impresiones que nos parecen de utilidad. En primer lugar,

[124] Cfr. GUTBROD, W., *o. c.*, 1178-1185.

observamos que el término Israel no tiene un 'sentido unívoco' según el uso que hemos visto, ya que puede adoptar diversas acepciones[125]. En segundo lugar, si bien es cierto que el término Israel en general se usa en cuanto 'pueblo de Dios', pero aun en este caso es necesario hacer alguna precisión debido a la dualidad de conducta existente dentro del pueblo de Israel, y que quedará reflejada en el pensamiento del Apóstol en cuanto que distinguirá que 'no todo Israel es Israel' (Rm 9,6). En tercer lugar, dentro de todos los escritos que hemos visto, pensamos que aquel que ha ejercido mayor influjo en el pensamiento de San Pablo es el 'profético' con sus características de considerar a Israel como pueblo de Dios y de introducir, al mismo tiempo, el concepto de 'resto', el cual será utilizado por el Apóstol y desarrollado en plenitud. También ejercerá un influjo en el pensamiento paulino la literatura post-exílica que distinguía entre 'israelita' y 'judío' reservando el primer término para designar el aspecto estrictamente religioso en cuanto perteneciente al pueblo de Dios y el segundo para enfatizar el aspecto étnico y de relación con los otros pueblos. Por el contrario, pensamos que sea menor el influjo de los escritos del Nuevo Testamento y, más aún, teniendo en cuenta que algunos de ellos son posteriores a la carta a los Romanos, si bien se los pueda considerar como parte constituyente del contexto en el cual se movía San Pablo. Luego de estos 'prenotandos', pasamos ahora al uso paulino del término.

---

[125] *Gabriel N. Nápole* piensa que 'Israel' es un término complejo que incluye diversos aspectos que no han sido unívocos ni rectilíneos ni aparecieron todos a la vez, cfr. NÁPOLE, G. M., O.P., *La historia del "Israel bíblico". Cuestiones disputadas*, 83-84, en "RevBíb" 64 (2002) 69-87.

San Pablo usa el término 'Israel' en su significado específico de 'pueblo de Dios', especialmente en *Rm 9-11*. En esta sección el Apóstol ha evitado el sustantivo Ἰουδαῖος que tiene, como hemos visto, un matiz étnico o racial: este término ha prevalecido en la primera parte de la carta[126]. Allí el Apóstol ha desarrollado su discurso en términos de 'judíos y griegos' o 'judíos y gentiles'. En Rm 9-11 no abandona el uso de Ἰουδαῖος pero introduce una nueva expresión que será dominante en la sección: Ἰσραήλ[127]. Es importante observar el cambio de terminología porque implica un desplazamiento de perspectiva en el discurso del Apóstol. Mientras que 'judío' enfatiza en el aspecto étnico y denota una relación con el lugar y una diferenciación con los pueblos de otros países, 'Israel' designa una relación con Dios: indica su identidad electiva y por lo tanto relacional del pueblo hebreo 'con Dios'. Lo mismo se puede decir sobre la expresión 'israelita' que se refiere al miembro individual de 'Israel'. En este sentido, es primordial establecer la diferencia existente entre ambos términos ya que San Pablo afirma que 'todo Israel' será salvado y no que 'todos los judíos' serán salvados[128].

De particular importancia para nuestro desarrollo y a los efectos de entender correctamente el significado de 'Israel', y de modo especial en Rm 11,26a, nos parece sea la expresión de Rm 9,6b:

---

126 En la primera parte de la carta el término 'judío' recorre en nueve oportunidades: Rm 1,16; 2,9.10.17.28.29; 3,1.9.29. En Rm 9-11 si bien no desaparece totalmente el término pero es usado solamente en dos oportunidades: 9,24 y 10,12 y lo usa para diferenciar a los judíos de los gentiles.

127 El término 'Israel' aparece en Rm 9-11 y no es usado en otras partes de la carta a los Romanos. En esta sección usa esta expresión en 9,6.27.31; 10,19.21; 11,2.7.25.26. De modo similar la palabra 'israelita' aparece sólo en esta sección: 9,4 y 11,1.

128 Cfr. DUNN, J. D. G., *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia 1999, 493-494.

"Pues no todos los descendientes de *Israel son Israel* ". De allí que nos detendremos a analizar este versículo.

Antes que nada es preciso decir que aquí el Apóstol se refiere a dos tipos de Israel. Algunos estudiosos han entendido que San Pablo hace la diferencia entre Israel según la 'carne' e Israel según el 'espíritu' identificando a los primeros con los israelitas carnales y a los segundos con los judeo-cristianos o la Iglesia[129], pero hemos visto que esta opinión es incorrecta cuando analizamos la segunda interpretación de 'todo Israel'. A nuestro modo de ver no es éste el criterio que usa San Pablo para distinguir entre Israel e Israel sino el de la 'elección', que es sobre lo cual insistirá en los versículos siguientes. Efectivamente, el Apóstol pone dos ejemplos que ilustrarán claramente la diferencia entre los dos Israel: el primer ejemplo es tomado del ciclo de Abrahán (9,7-9) y el segundo de los dos hijos de Isaac (9,10-12). Respecto al primer ejemplo, el argumento paulino consistirá en que es insuficiente ser 'descendiente de Abrahán' según la carne para ser 'hijo de Abrahán': es necesario ser hijo según la 'promesa'. De hecho, Abrahán tuvo muchos hijos (Ismael de Agar: Gn 16,15; Isaac de Sara: Gn 21,2-3; seis hijos de Queturá: Gn 25,1-2), pero solamente Isaac es hijo según la 'promesa': esto confirma que lo que cuenta no es sólo la mera pertenencia física a la descendencia de Abrahán sino la pertenencia fundada sobre la elección divina. Ahora bien,

---

129 En este sentido se puede ver NOLLI, G., *o. c.*, 630. Allí el autor afirma que en San Pablo hay una neta división entre el Israel según la carne y el Israel según el espíritu. Este último, continúa el autor, es el que abraza a todos los redimidos y cita Rm 9,6 y Ga 6,16. Se puede ver también MONLOUBOU, L. - DU BUIT, F. M., *o. c.*, 536 y GRELOT, P., *Israel*, 433, en LÉON - DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1993[16], 431-434. Este tema también es desarrollado por LONGENECKER, B. W., *Different Answers to Different Issues: Israel, the Gentiles and Salvation History in Romans 9-11*, 96-98, en "JSNT" 36 (1989) 95-123.

este ejemplo pone de manifiesto el principio de la ‘promesa’, pero no será suficiente a los efectos de la argumentación ya que cualquier israelita podría afirmar que él es hijo de Abrahán según la promesa y no según la carne en cuanto que no pertenece a la estirpe de los ismaelitas u otros, sino a la descendencia de Israel. Por este motivo el Apóstol advierte la necesidad de introducir otro ejemplo que le permita completar su argumentación y precisar la distinción entre ‘Israel e Israel’: de este modo, al principio según la ‘promesa’ agregará el principio de la ‘elección’. Este segundo ejemplo lo tomará de los dos hijos que Rebeca dio a Isaac: Jacob y Esaú (Gn 25,19-28). Este ejemplo da la posibilidad a San Pablo de subrayar la consistencia del diseño divino fundado sobre la ‘elección’ y no sobre las ‘obras humanas’[130]: Dios llama libremente a quien quiere en base a su diseño electivo[131]. Esto nos ayuda a

---

130 Cfr. PITTA, A., *o. c.*, 339-344. También se puede consultar el artículo de CRANFORD, M., *Election and Ethnicity: Paul’s view of Israel in Romans 9.1-13*, en “JSNT” 50 (1993) 27-41.

131 Cuando hablamos de que Dios elige queremos significar dos cosas: en primer lugar, que ciertamente Dios se dirige a los hombres y los vincula a sí únicamente por su libre decisión, por su amor del todo libre de condicionamientos de tiempo y de lugar. En este sentido, la afirmación de Ef 1,4 de que Dios nos ha elegido antes de la fundación del mundo, se debe entender, más que en sentido temporal, como el radicarse profundo de la decisión en la naturaleza y en el ser divino. De este modo y desde la perspectiva divina, se puede hablar de un ‘corpus electorum’, de una comunidad de elegidos en cuanto que son conocidos por Dios desde toda la eternidad. En segundo lugar, también de debe afirmar que la elección se da en un contexto de respuesta del hombre. En 1 Ts 1,4, y más claramente en Col 3,12 y 2 P 1,10, la llamada a la elección se hace manifiesta con el imperativo de vivir en tal elección mostrándose en la vida de los santificados de Dios. En este sentido, la elección se manifiesta en la respuesta a la fe, y sólo en ella (Tt 1,1). Por lo tanto, solamente se tendrá derecho a hablar de la elección si a este discurso se acompaña la determinación a un servicio fructuoso, a la obediencia, a una vida en el temor y la confianza divina, cfr. COENEN, L., *Elezione, eresia (αἱρέομαι)*, 553, en COENEN, L. - BEYREUTHER, E. - BIETENHARD, H., *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991[4], 544-555. Finalmente queremos agregar en relación con el tema de la ‘elección’, aquello que afirma Víctor M. Fernández sobre la ‘doctrina de la predestinación’, ya que se puede aplicar análogamente sobre el tema de la ‘elección’. En efecto, el autor rechaza la fatalidad en la doctrina de la predestinación: “Creo que la doctrina de la predestinación no debe llevar a sostener que hay un mundo regido por

concluir el argumento: cuando el Apóstol advierte que no todo Israel es Israel está afirmando que Dios ha elegido del pueblo de Israel a un 'resto' que, siendo fiel a la vocación asignada a este pueblo, ha dado una respuesta de fe al proyecto salvífico en Cristo. Este concepto de 'resto' es aquel que habíamos afirmado que tendría influencia en el pensamiento del Apóstol cuando analizamos la concepción de los profetas. En efecto, vista esta dualidad de conducta del pueblo de Israel, que ya observaban los profetas, San Pablo siente la necesidad de distinguir dentro de este pueblo a aquella parte que da una respuesta de fe al plan de Dios y aquella parte que no la da. En este sentido, el concepto de 'resto fiel' de la que habíamos hablado en los profetas y que se reunía entorno a la figura mesiánica del Siervo, se concreta en este Israel elegido al que se refiere en Rm 9,6b y posteriormente en 11,5 y 11,7.

Un paso complementario del anterior y muy instructivo es el de Rm 11,1. A la pregunta de si Dios ha rechazado a su 'pueblo', San Pablo responde negativamente y agrega: καί γάρ ἐγώ 'ισραηλίτης εἰμί. Estas palabras sólo tienen sentido si él, en cuanto 'israelita', pertenece al pueblo de Dios, es decir, al Israel étnico y elegido que no ha sido rechazado. Del mismo modo en Rm 9,4-5: los judíos, connacionales suyos según la carne, son 'ισραηλῖται y, como tales, son partícipes de todos los privilegios de la elección que posee el

la *fatalidad* donde hay incluso un Dios que desde toda la eternidad predestina sólo a algunos a la felicidad, mientras en otros coloca un anhelo de plenitud y de felicidad pero sin destinarlos a la realización de ese anhelo. A éstos últimos, Dios los crearía ordenados de hecho a la condenación y al fracaso, sin posibilidad de revertir una fatal 'no elección", FERNÁNDEZ, V. M., *Romanos 9-11. Gracia y predestinación*, 46, en "Teol" 32 (1995) 5-49. La cursiva es nuestra.

Israel étnico[132]. Ahora bien, uniendo Rm 9,4-5 y 11,1, observamos que tienen en común el término ʼισραηλίτης. Esto nos permite enlazar las características que ofrecen las dos frases y aplicarlas a Israel - o intercambiablemente a los israelitas - es decir, los ‘israelitas’ son connacionales del Apóstol según la carne, conservan los privilegios de la elección enumerados en 9,4-5, forman el ‘pueblo de Dios’ y que no ha sido rechazado por Él. De esto surge nuevamente que Israel es el pueblo de Dios, el cual permanece étnico y elegido al mismo tiempo. En otras palabras, también aquel Israel que ha rechazado el designio salvífico en Cristo y que está endurecido, mantiene los privilegios de la elección porque ‘los dones y la vocación de Dios son irrevocables’ (Rm 11,29).

Resumiendo, hemos visto que el término ‘Israel’ tiene en San Pablo el sentido de ‘pueblo de Dios’ siendo al mismo tiempo ‘étnico y elegido’ como aparece en Rm 11,1. A su vez, de ese ‘pueblo de Dios’ el Apóstol nos hace notar que no todo Israel es Israel basándose en el principio de la ‘elección’: Dios permanece libre de llamar a quien quiere en base a su diseño electivo y en Israel ha obrado según este criterio electivo como se aprecia en Rm 9,6-29.

Volviendo a Rm 11,26a, hemos demostrado que el ‘Israel’ al que se refiere allí San Pablo es el Israel ‘étnico y elegido’ bajo pena de hacer caer el misterio en un sin sentido. Además, el término ‘Israel’ usado en Rm 11,25 y 11,26a no puede tener un uso diverso en cuanto que el mismo Israel que se ha endurecido en el v. 25, cuando se cumplan las condiciones allí anunciadas, será salvado

---

132 Cfr. GUTBROD, W., *Ἰσραήλ*, 1185-1186, en KITTEL, G., *Grande lessico del Nuovo Testamento, IV*, Brescia 1968, 1136-1198.

como afirma el Apóstol en el v. 26a[133]. Aclarados estos elementos, ahora podemos intentar definir el significado de 'todo' Israel.

2.2.2.3. Significado de 'Todo' Israel

La frase de 11,26a sobre la salvación de 'todo Israel' es un principio judío. En efecto, en Sanh 10,1 leemos: "Todo Israel tiene parte en la vida futura...": este principio no es anulado por las excepciones que son señaladas inmediatamente en el texto del Talmud[134]. Esto sólo bastaría para observar que en ambiente judío cuando se afirma que 'todo Israe' será salvado no implica pensar en que 'todos y cada uno' de los judíos se salvarán[135]. De allí que hayamos afirmado cuando analizamos la primera interpretación sobre el significado de 'todo Israel', que no nos parecía correcta. Pero dejando este principio judío, nos preguntamos si San Pablo al anunciar la salvación de 'todo Israel' se refiere a todos los judíos que han vivido a lo largo de la historia, incluyendo a 'todos' aquellos que han sido endurecidos (11,7-10). Hemos visto que algunos

---

133 Cfr. supra nota 107.

134 Cfr. SCHWAB, M., *Le Talmud de Jérusalem, 6*, Paris 1960, 39-40. En Sanh 10,1 se afirma: "Tous les Israélites ont part á la vie future...", y luego se colocan las excepciones a este principio donde se señalan grupos de personas que están excluidas de la salvación: en primer lugar, se mencionan aquellos que niegan que la resurrección de los muertos porque es una verdad anunciada en la Escritura; luego coloca a los que rechazan el origen celeste de la Toráh; posteriormente los librepensadores epicúreos y aquellos que leen libros exteriores (o heréticos); aquél que anuncia el nombre divino en sus cuatro letras; los reyes impíos. Sobre este tema, también se puede consultar la obra de SCHÜRER, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, II. Instituciones Políticas y Religiosas*, Madrid 1985, 700-702.

135 Este argumento nos ayuda para ratificar que no hay contradicción entre lo afirmado por San Pablo en Rm 9,6ss. y Rm 11,26ss. Efectivamente, sobre este tema, en los últimos años algunos autores han visto una contradicción entre ambos textos. Sobre las distintas opiniones al respecto se puede consultar el trabajo de REFOULÉ,F., O.P., *Cohérence ou incohérence de Paul en Romains 9-11?*, en "RB" 98 (1991) 51-79.

autores piensan en sentido afirmativo como es el caso de Wilckens[136]. Por nuestra parte, de cuanto podemos extraer del pensamiento paulino, juzgamos que no. En efecto, es verdad que Israel será ablandado de su endurecimiento por una intervención milagrosa de la gracia de Dios después de la entrada de la plenitud de los gentiles, pero esto no nos autoriza a afirmar que ‘todos los endurecidos’ a lo largo de la historia - y que terminaron no creyendo en Cristo - serán liberados de este endurecimiento. En este sentido, consideramos que es correcto lo que afirma Schreiner de que es poco probable pensar que el endurecimiento al que San Pablo se refiere sea reversible (Rm 9,18. 21-23; 11,1-10)[137]. En efecto, el autor explica este argumento del siguiente modo:

> “Uno es objeto o de la gracia de Dios o de su endurecimiento (9:18), y no hay la menor pista en 9:21-23 que los vasos de ira puedan convertirse en vasos de misericordia. [...] Los comentarios hicieron bien en recurrir al significado temporal de ἄχρι οὗ, indicando que la salvación de todo Israel es un evento futuro que sucede después que la plenitud de los Gentiles será salvada. Algunos estudiosos han sugerido que Pablo creyó que la plenitud de los Gentiles sería realizada después de su viaje misional a España [...] Pero Pablo en ningún lugar dice esto definitivamente, y Rom. 11:14 es mucho más modesto, indicando que Pablo esperó que *algunos* Judíos (no “todos”) serían salvados a través de su ministerio [...]

136 Cfr. WILCKENS, U., *o. c.*, 312.

137 Cfr. SCHREINER, T. R., *o. c.*, 618.

> Pablo no ofreció, entonces, la perspectiva que todo Israel a través de toda la historia sería salvado; efectivamente, algunos Judíos que no creyeron en Cristo han muerto en los veinte y tantos años desde que Pablo se ha convertido en Cristiano. Aquello que Pablo enseña aquí en cambio es que será una gran reunión de Judíos cerca del fin de la historia, después que la plenitud de los Gentiles haya entrado en el pueblo de Dios"[138].

Nos parece que Schreiner está en lo cierto. En efecto, Rm 9,22 no nos ofrece la posibilidad de pensar que los objetos de ira se conviertan en objetos de misericordia. Además, debemos ser coherentes con el razonamiento que hemos realizado anteriormente. Con esto queremos decir que Rm 9,6b - y los dos ejemplos que a continuación ilustraron y precisaron su significado - nos muestran que Dios ha elegido de entre los Israelitas - que pertenecen al Israel étnico y elegido - a algunos para formar parte del 'resto' mientras que los 'otros' han sido endurecidos. En Rm 9,24 se puede observar a aquellos que Dios ha llamado de entre los judíos para formar ese 'resto fiel de Israel' y que junto con los

---

[138] *Ibidem*, 618-619: "One is the either of God's mercy or of his hardening (9:18), and there is not the slightest hint in 9:21-23 that the vessels of wrath may become vessels of mercy. [...] The comments made above about the temporal significance ἄχρι οὖ apply here as well, indicating that the salvation of all Israel is a future event that occurs after the full number of Gentiles are saved. Some scholars have suggested that Paul believed that the number full of Gentiles would be actualized after his missionary trip to Spain [...] But Paul nowhere says this definitively, and Rom. 11:14 is much more modest, indicating that Paul hoped that *some* Jews (not "all") would be saved through his ministry [...] Paul did not hold out, then, the prospect that all Israel throughout history would be saved; indeed, many Jews who failed to believe in Christ had died in the twenty-odd years since Paul had become a Christian. What Paul teaches here instead is there will be a great ingathering of Jews near the end of history, after the full number of Gentiles have entered into the people of God".

gentiles llamados por Dios forman los objetos de misericordia preparados para la gloria. Estos israelitas que Dios ha elegido en Rm 9,24 y que forman el 'resto fiel' son los mismos de los cuales nos hablará posteriormente en Rm 11,5 y en 11,7, mientras que 'los endurecidos' de 9,18-22 coinciden también con los 'endurecidos' de los cuales habla en 11,7-10 y de los cuales el Apóstol tiene la esperanza de despertar 'celos' mediante su ministerio para ver si salva 'alguno' de ellos (11,14). En consecuencia, nos parece que la argumentación paulina no nos autoriza a pensar que 'todos los endurecidos' a lo largo de 'toda la historia' serán salvados en cuanto que el mismo Apóstol nos advierte que trataba de despertar 'celos' en sus connacionales con la esperanza de salvar 'alguno' de ellos[139]. En este sentido, tiene razón Schreiner cuando afirma que las esperanzas del Apóstol eran 'mucho más modestas' que esta pretensión globalizante de algunos autores modernos[140].

---

139 Contrariamente, trayendo a colación algunas citas del libro del Deuteronomio (9,26.29), Mark D. Given opina que el destino de Israel no puede ser el de una pequeña minoría, sino el destino corporativo de una entera nación, cfr. GIVEN, M. D., *Restoring the Inheritance in Romans 11:1*, 96, en "JBL" 118 (1999) 89-96.

140 Sobre el sentido del endurecimiento es necesario hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, no necesariamente se debe entender que endurecimiento es sinónimo de condenación. En este sentido, también se debe tener en cuenta que hay una finalidad providencial en el endurecimiento: en el caso de Israel la finalidad fue para que entrasen los gentiles a la salvación. Por lo tanto, junto a la responsabilidad de Israel por no haber creído en Cristo, está la acción de Dios que lo ha 'endurecido'. En este caso, Dios en su infinita misericordia y por los caminos que sólo Él conoce salvará en Cristo aquellos endurecidos exentos de culpabilidad. Pero también hay que reconocer que hay una responsabilidad en el Israel endurecido por haber rechazado a Cristo. En efecto, San Pablo quiere que se salven (Rm 10,1) pero observa que el pueblo de Israel ha rechazado la justicia de Dios en Cristo empeñándose en establecer la suya propia (Rm 10,3) y han rechazado concientemente a Cristo, lo cual les habría traído la salvación (Rm 10,9.10-13.17-21). Por lo tanto, cuando habla de aquellos 'vasos preparados para la perdición' (Rm 9,22) pensamos que se refiere a aquellos endurecidos que libremente se han hecho responsables de su incredulidad ante Dios. Esto explica la preocupación del Apóstol por salvar al menos 'alguno' de ellos (Rm 11,14). Para completar el sentido del 'endurecimiento' nos remitimos al análisis que oportunamente efectuamos en el Capítulo 2, punto 2.4, cuando estudiamos la Segunda carta a los Corintios en su sección 3,4-4,6.

Por lo tanto, según nuestra opinión, el 'todo Israel' que será salvado en Rm 11,26a, en coherencia con la argumentación que hemos desarrollado, debe incluir a 'todos aquellos israelitas endurecidos' - pertenecientes al Israel étnico y elegido al mismo tiempo - que serán 'elegidos' por Dios para entrar en la salvación[141], cuando al fin de la historia y después del ingreso de la plenitud de los gentiles serán salvados por Dios del modo milagroso por antonomasia al que ya nos hemos referido [142]. Mientras tanto, y en el tiempo histórico en que nos movemos, existe "sólo un *resto* que será salvado" (Rm 9,27)[143]. Pero sobre esto volveremos en la 'Conclusión general'.

2.2.3. σωθήσεται

La forma verbal usada en Rm 11,26a σωθήσεται (3° persona singular, indicativo, futuro, pasivo) proviene del verbo σώζω (salvar) y en este caso se traduce por 'será salvado'[144]. San Pablo usa σώζω

---

141 Sobre el sentido que damos a la 'elección' nos remitimos a la nota 131 de este capítulo, donde vimos que la elección incluye la respuesta a Dios por parte del hombre.

142 Si bien Rm 11,26a pone particular énfasis en los israelitas que se salvarán después de la entrada de la plenitud de los gentiles, también se podría incluir en 'todo Israel' al 'resto fiel' (Rm 11,5.7), porque tanto el resto como aquellos que se salvarán al fin de la historia tienen la misma fe y ambos son Israel, el Israel de Dios (Ga 6,16).

143 Cfr. SCHREINER, T. R., *o. c.*, 622.

144 De este verbo derivan sustantivos como σωτηρία (salvación) y σωτήρ (salvador) de amplio uso en la Sagrada Escritura. En el Nuevo Testamento el verbo aparece en total 106 veces y σωτηρία figura en 45 ocasiones. Relativamente raro es el significado de liberación de un peligro de vida inmediato: por ejemplo en el relato del naufragio de San Pablo (Hch 27,20.31.34), en el relato de la tempestad calmada (Mt 8,25), cuando San Pedro camina sobre las aguas (Mt 14,30). En otros lugares se habla, más bien, de salvarse del horror de la muerte (Mc 15,30.31; Lc 23,39; Mt 27,49; Jn 12,27). En los relatos de curaciones de los Sinópticos el verbo σώζω es usado frecuentemente (16 veces) y hace referencia a una curación que respecta a todo el hombre. Para que ésta se verifique es necesaria la fe del enfermo (Mc 10,52; Lc 7,50; 8,48). El significado

y σωτηρία exclusivamente para indicar la acción salvífica de Dios. En efecto, el mensaje de salvación llega al hombre a través del kerigma, es decir, a través del anuncio del Evangelio que obra la salvación (Ef 1,13). En este sentido, el Evangelio es la fuerza de Dios para salvación del que cree (Rm 1,16; 1 Co 1,21) e incluye en sí la predicación de la cruz, que es una fuerza divina para los que se salvan (1 Co 1,18) y además, quien lo conserva incólume es salvado (1 Co 15,2). De particular importancia es Ef 1,13, ya que allí se encuentra una descripción del proceso salvífico: los cristianos han escuchado el Evangelio de la salvación, han creído en Él y han sido sellados por el Espíritu Santo de la promesa. De esto se puede advertir que la salvación llega por la predicación del Evangelio y que es aceptado con una actitud creyente. En otras palabras, la salvación llega en el contexto de la actividad misional. Por otra parte, San Pablo con la predicación del Evangelio miraba a salvar ya sea a los judíos que a los gentiles (Rm 1,5.16; 11,14; 1 Co 9,22; 10,33; 1 Ts 2,16). A aquellos que son salvados sobre el fundamento de la fe, son contrapuestos los que van camino de perdición (1 Co 1,18; 2 Co 2,15-16). Esta salvación dirigida al hombre es ya presente (2 Co 6,2) aunque hay un nexo entre la salvación presente y la futura (Rm 8,24). Se debe esperar la salvación

---

propiamente religioso del término es muy marcado en los Sinópticos: se habla del evento salvífico inminente (Lc 1,69.71), esa salvación se identifica con Jesús (Mt 1,21), se habla de una salvación escatológica (Mc 8,35) aunque presente en la acción de Cristo (Lc 19,10). El verbo σώζω y el sustantivo σωτηρία adquieren un significado central en la predicación protocristiana y se refieren a Jesús como razón, contenido y fin del Evangelio (Hch 4,12). Esa salvación se dirige primero al pueblo hebreo (Hch 13,26) y luego a los gentiles (Hch 16,17), excluye otra vía de salvación fuera de Jesucristo (Hch 4,12; 13,38; 16,31), esa salvación consiste en la remisión de los pecados al creyente (Hch 10,43); hay una exhortación a alcanzar la salvación (Hch 2,21.40), cfr. SCHNEIDER, J., *Redenzione - Salvezza (σώζω)*, 1502-1504, en COENEN, L. - BEYREUTHER, E. - BIETENHARD, H., *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991[4], 1502-1506.

definitiva que llegará en el juicio final (1 Co 3,15; 5,5; 2 Co 5,10). Los cristianos, en este sentido, se deben dirigir en modo vigilante a esta salvación que no es lejana (Rm 13,11). Por este motivo deben aprovechar toda corrección u ocasión para prepararse a aquella salvación futura (2 Co 2,10) con la mayor seriedad (Flp 2,12). A esta salvación futura participará 'todo Israel' una vez que haya entrado la totalidad de los gentiles (11,25-26). Finalmente, esta salvación escatológica, por un lado, consiste en la preservación de la cólera de Dios (Rm 5,9; 1 Co 3,15; 5,5; 1 Ts 1,10; 5,9), y por otro, radica en la recepción de la gloria divina donde los cristianos, conformados con la imagen del Hijo de Dios, recibirán la salvación a la que Dios los ha predestinado desde el principio (Rm 8,29-30)[145].

En Rm 9-11, San Pablo usa el verbo 'salvar' dentro de este contexto. En efecto, el Apóstol siente un gran deseo en su corazón para que sus 'hermanos' de raza se salven (10,1), y coloca esta salvación en relación directa con la confesión bocal de la fe en el Señor Jesús muerto y resucitado (10,9-10). Es interesante notar que para alcanzar esta salvación que llega por la fe en Cristo, no hay distinción entre judío y griego ya que es uno sólo el Señor de todos (10,12). Además, la fe viene por la predicación de la palabra de Cristo (10,17). Por otra parte, San Pablo, en vista del actual endurecimiento de los Israelitas (11,7-10), trata, por medio de su

---

145 Cfr. *Ibidem*, 1515. Se puede encontrar un desarrollo similar al expuesto en SPICQ, C., O. P., *σῴζω, σωτήρ, σωτηρία, σωτήριος,* 1487-1488. 1492-1493, en IDEM, *Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Fribourg 1991[2], 1481-1495. Se puede ver un desarrollo muy claro de la relación entre 'fe y salvación en San Pablo' en DAMBORIENA, P., S.I., *La salvación en las religiones no cristianas*, Madrid 1973, 370-378, donde el autor dedica un apartado a ese tema. Cfr. también FITZMYER, J. A., *Teologia Paolina*, 1838-1839, en BROWN, R. E., FITZMYER, J. A. y MURPHY, R. E., *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Brescia 2002[2], 1817-1862, donde el autor desarrolla el concepto de 'salvación' en la teología del Apóstol.

ministerio entre los gentiles, de despertar celos en los de su raza y salvar a alguno de ellos (11,14). Resumiendo, todo esto nos autoriza a concluir que en Rm 11,26a, San Pablo piensa que Israel será liberado de su endurecimiento y obtendrá la salvación a través de la fe en el Evangelio y en un contexto de predicación[146].

2.2.4. καθώς γέγραπται

La forma verbal γέγραπται (3° persona singular, indicativo, perfecto, pasivo) corresponde al verbo γράφω (escribir) y la expresión completa καθώς γέγραπται se debe traducir: *como (o según) está escrito*. En el Nuevo Testamento el verbo γράφω aparece en 70 casos usado como fórmula introductiva, a la cual le sigue normalmente una citación bíblica que cumple la función de 'prueba'[147]. San Pablo usa frecuentemente la forma καθώς γέγραπται para incluir citaciones explícitas del Antiguo Testamento. En este sentido, en la carta a los Romanos la usa en diversas oportunidades con este propósito de introducir una cita escriturística que tiene un valor probatorio y autoritativo: 2,24; 3,10; 4,17; 8,36; 9,13.33; 10,15; 11,26; 15,3.9.21[148]. En el caso de Rm 11,26a καθώς γέγραπται es una expresión tomada de los LXX e introduce a las dos citas del profeta Isaías que está por colocar. Por otra parte, cuando analizamos καί οὕτως[149], pudimos constatar que a veces se ha

146 Cfr. FIYZMYER, J. A., *o. c.*, 740.

147 Cfr. MAYER, R., *Scrittura (γραφή)*, 1694, en COENEN, L. - BEYREUTHER, E. - BIETENHARD, H., *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991[4], 1690-1699.

148 Cfr. FITZMYER, J. A., *o. c.*, 317.

149 Cfr. supra punto 2.2.1. de este capítulo.

querido usar ésta última expresión correlativamente a καθώς γέγραπται (οὕτως ...καθώς), como si se dijera: “...y así todo Israel será salvado exactamente como dice la Escritura...”. Al respecto, pudimos constatar que no es éste el sentido que intenta el Apóstol con καί οὕτως, sino que lo usa en un sentido modal recayendo el énfasis sobre lo anteriormente expuesto. Mientras que a καθώς γέγραπται el Apóstol le asigna la función de ‘fórmula introductoria’ de las citas de Isaías que siguen a continuación para corroborar o fundamentar el misterio anunciado en 11,25.

3. Reflexión teológica

Al inicio del capítulo nos propusimos que, una vez finalizado el análisis de Rm 11,26a y de su contexto inmediato (11,25-32), ofreceríamos una visión sintética del tema relacionando los distintos elementos entre sí. Ahora bien, en continuidad con este propósito pensamos que es oportuno hacer algunas ‘precisiones’ sobre los cuatro componentes que hemos distinguido en Rm 11,26a relacionándolos con el conjunto.

3.1. ¿Se salvará todo el ‘Israel histórico’?

En primer lugar, haremos alguna precisión sobre ‘todo Israel’. Hemos visto que con esta expresión el Apóstol incluye a aquella parte de israelitas endurecidos - pertenecientes al Israel étnico y elegido - que serán salvados una vez que haya entrado la plenitud de los gentiles, o dicho de otro modo, aquellos que por gracia de Dios se volverán a Cristo al fin de los tiempos aceptándolo por la fe.

Ahora bien, esto nos permite hacer una observación sobre lo que afirman Mussner y Pitta. En efecto, habíamos visto que Mussner extendía la salvación de 'todo Israel' a todo el pueblo judío prolongado diacrónicamente a través de la historia incluyendo al 'resto' y a 'todos los endurecidos' abrazando no sólo una parte del pueblo - y por lo tanto sin hacer diferencia entre 'ortodoxos' o no - sino a la 'totalidad del pueblo judío'[150]. Reafirmando este concepto, un poco más adelante cuando comenta la parábola del olivo y el acebuche (Rm 11,16-24), Mussner agrega que las ramas de Israel temporalmente desgajadas del olivo, volverán a ser injertadas al final (Rm 11,24) lo que claramente implica que esas ramas se conservan en el 'ínterin' y *ni se secan ni son quemadas* - haciendo alusión a que no sufrirán la perdición eterna[151]. Por su parte, Pitta retoma esta imagen y la prolonga. En efecto, este autor - aún reconociendo que Cristo se encuentra al inicio de toda elección y que no se puede dar una salvación fuera de Él - se plantea acerca de cómo conciliar el hecho de que alguien pueda quedar excluido de la 'salvación apocalíptica' en Cristo y luego ser incluido en la 'salvación escatológica' - haciendo referencia a los judíos que no han creído en Cristo. Posteriormente Pitta afirma que San Pablo no ofrece ninguna solución a tal cuestión, y agrega que de hecho es significativo que las ramas desgajadas del olivo no hayan sido *quemadas* como en la parábola de la vid y los sarmientos (cfr. Jn 15,6), sino que paradojalmente puedan ser injertadas en el futuro sobre la raíz originaria[152]. Ciertamente que tiene razón Pitta al

---

150 Cfr. MUSSNER, F., *o. c.*, 50-53.

151 Cfr. *Ibidem*, 65.

152 Cfr. PITTA, A., *o. c.*, 408.

afirmar que las ‘definiciones salvíficas’ pertenecen a los designios de Dios y no a los hombres, pero creemos que podemos realizar alguna aclaración sobre la legitimidad de los ejemplos usados por estos autores.

A nuestro modo de ver, la comparación que hacen entre la imagen de la vid (Jn 15,1-17) y el olivo (Rm 11,17-24) no se refiere a términos homogéneos y de allí que lleguen a conclusiones erróneas. En efecto, la imagen de la vid y los sarmientos tiene la finalidad de mostrar la ‘necesidad de estar unidos a Cristo por la gracia’ y poder dar frutos y, a su vez, quien no esté unido a Él será cortado, se secará y será quemado, en una imagen fuerte de la perdición: en este sentido, el Señor pone énfasis en los elementos que quiere subrayar. Este texto tiene una composición unitaria, con una finalidad en sí misma y un mensaje claro, mientras que la imagen del olivo, si bien tiene una finalidad en sí misma y un mensaje claro, no tiene una composición unitaria en el sentido que no es una unidad aislada sino que forma parte de una unidad mayor (Rm 9-11) y, por lo tanto, debe ser interpretada en el conjunto teniendo en cuenta el resto de las afirmaciones de dicha unidad que dan luz sobre esta imagen para poder darle una interpretación comprensiva del contexto y no como algo aislado. En otras palabras, mientras que la imagen de la vid se interpreta sin ningún contexto que la restrinja, la imagen del olivo no podemos interpretarla separada del contexto porque nos conduciría a conclusiones equivocadas. Efectivamente, el desarrollo de Rm 9,6-22 - que concluye con la imagen de los vasos de ira preparados para la perdición - y Rm 11,14 - que muestra la preocupación del Apóstol por salvar ‘alguno de ellos’ - ponen un ‘contexto’ que ayuda

a entender correctamente la imagen del olivo limitándola en su interpretación salvífica cuantitativa. Por otra parte, hemos afirmado que la imagen del olivo tiene una finalidad en sí misma y es la de mostrar que el Israel endurecido será injertado de nuevo, pero no tiene como objetivo mostrar que 'todos y cada uno' de los endurecidos absolutamente serán injertados de nuevo, tanto más si tenemos en cuenta el contexto al que hemos hecho referencia. Además, ya que esta imagen no tiene por finalidad mostrar la necesidad de la gracia para estar unido a Cristo como en la imagen de la vid, sino la de enseñar que Israel a pesar de su incredulidad será nuevamente injertado en el olivo santo, por eso no muestra que hay ramas que se secan y son quemadas[153].

3.2. ¿Quién salvará a Israel?

En segundo lugar, es necesario hacer algunas aclaraciones sobre la expresión 'será salvado'. Esta expresión es un pasivo teológico que suele tener por sujeto a Dios, es decir, que 'será salvado' debería entenderse en el sentido de que Israel será salvado por Dios directamente, con lo cual estaríamos favoreciendo la teoría de la 'vía especial'. Pero contrariamente a esta idea, hemos visto que el verbo σωθήσεται coloca esta salvación en relación directa con la confesión bocal de la fe en el Señor Jesús muerto y resucitado

153 Se podría hablar también de que la imagen del olivo tiene una finalidad parenética - como ya hemos anticipado en otro lugar - respecto a los gentiles incitándolos a no engreírse contra las ramas naturales. En este sentido, también la interpretación es condicionada a este fin moral ya que los gentiles no deben engreírse porque el Israel endurecido será reinjertado mientras que los gentiles, si no se mantienen fieles serán desgajados como los judíos. Pero esto nos demuestra, una vez más, que el fin no es dar una definición salvífica de tipo cuantitativo sino una enseñanza de carácter moral.

(10,9-10) sin hacer distinción entre judío y griego ya que es uno sólo el Señor de todos (10,12) y viniendo esta fe por la predicación de la palabra de Cristo (10,17). En otras palabras, todo nos lleva a concluir que en Rm 11,26a, San Pablo piensa que Israel será liberado de su endurecimiento y obtendrá la salvación a través de la fe en el Evangelio y en un contexto de predicación[154] y no directamente por Dios o por Jesús en la Parusía. Con esto una vez más se confirma que no hay 'vía especial' sino la 'vía normal de la predicación del Evangelio de Jesucristo'.

Además, pensamos que esta salvación que alcanzará Israel es una verdadera conversión a Cristo. Algunos autores afirman que San Pablo en la carta a los Romanos jamás habla de conversión o retorno de Israel[155]. Es verdad, pero probablemente no lo haga porque su preocupación es presentar en modo genérico la situación de Israel que ha rechazado a Cristo y la solución 'salvífica' final. No obstante, si tenemos una visión de conjunto, no faltan textos que nos hablen de dicha conversión. En efecto, cuando analizamos 2 Co 3,4-4,6, vimos que allí el Apóstol habla del 'velo' que al presente pesa sobre los corazones de los israelitas, pero también advertía que ese velo desaparece en Cristo (2 Co 3,14), y más adelante afirma que con la conversión al Señor caerá ese velo (2 Co 3,16). Respecto a esto hemos visto que es difícil que el Apóstol piense que los judíos deben convertirse a Yahvéh, mientras que es comprensible, e incluso razonable, que afirme que deben

---

154 Cfr. FIYZMYER, J. A., *o. c.*, 740.

155 Cfr. BIANCHI, E., *Israel e la Chiesa nella storia. Rm 9-11*, 96, en AA. VV., *Attualità della lettera ai Romani*, Roma 1989, 87-97.

convertirse a Cristo[156]. También fuera del epistolario paulino encontramos un texto que habla de dicha conversión: Hch 3,19-21. Efectivamente, allí San Pedro exhorta a los judíos a la conversión que, en el contexto, no es sino una conversión a Jesucristo.

Finalmente, es legítimo preguntarse si esa salvación se concretará integrándose en la comunidad cristiana. Ciertamente que San Pablo no lo dice. Comentando esto, Aletti afirma que San Pablo no lo dice pero tampoco lo niega. En efecto, no lo dice porque para él la comunidad cristiana no era todavía una entidad separada de Israel, ya que éste incluso constituye - por medio de los judeo-cristianos - el núcleo fiel de la misma. Pero, continúa el autor, todo el vocabulario de la llamada y de la elección en Rm 8-9 indica que para el Apóstol, la adhesión de los paganos y su filiación, ensanchan el horizonte. Aún reconociendo, concluye Aletti, la elección y la llamada de Israel, San Pablo no lo ve como un punto de referencia, como el grupo capaz de integrar toda la humanidad, por la simple razón que la circuncisión, *conditio sine qua non* para integrar a aquel grupo, ya no es más necesaria para la filiación abramítica-divina[157].

3.3. La palabra de Dios no puede fallar

En tercer lugar, es necesario hacer también alguna precisión sobre la expresión 'como está escrito' y sobre las citas de Isaías

---

156 Cfr. DE LA SERNA, E., *Segunda carta a los Corintios*, 869-870, en AA. VV., *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, Navarra 2003, 859-894.

157 Cfr. ALETTI, J. - N., *Israele in Romani. Una svolta nell'esegesi*, 121, en CIPRIANI, S., *La lettera ai Romani ieri e oggi*, Bologna 1995, 107-123.

que ésta introduce. Hemos visto que San Pablo suele usar la expresión 'como está escrito' para introducir citas de la Sagrada Escritura a las que confiere un valor probatorio y autoritativo. Por este motivo, pensamos que podemos poner en relación la expresión 'como está escrito' con la sentencia de Rm 9,6a: "No es que haya fallado la palabra de Dios". En efecto, al inicio de la sección Rm 9-11, el Apóstol ha manifestado una doble preocupación: demostrar la identidad de Israel afirmando que "no todos los descendientes de Israel son Israel" (Rm 9,6b), y probar que no ha fallado la palabra de Dios (Rm 9,6a). Respecto a esto último, hay una razón muy importante que entra en juego y por la cual el Apóstol da esta sentencia y la fundamenta: está en juego la fidelidad misma de Dios. Efectivamente, Israel es el pueblo que Dios se ha elegido desde los orígenes y al cual ha hecho depositario de sus promesas para llevarlas a cumplimiento y hacerlo partícipe de las mismas, y ahora este mismo pueblo se encuentra aparentemente rechazado por Dios. Esto sería una contradicción en Dios mismo ya que no ha salvado a su pueblo como había prometido. Por este motivo y en primer lugar, San Pablo debe dar una respuesta *a los judíos* de que Dios ha cumplido con su Palabra[158]. Esto lo demostrará presentando la figura del 'resto fiel' que es en quien se han concretado las promesas y que, a su vez, es la garantía de la salvación de 'todo Israel'. Pero también San Pablo debe ofrecer una explicación *a los gentiles* a los cuales está dirigiendo esta carta. En

[158] Thielman hace notar que los mismos judeo-cristianos de Roma y Jerusalén estarían interesados en conocer si el 'Evangelio de Pablo' tenía apoyo en sus Escrituras. Es más, agrega el autor, el mismo Apóstol al escribir su carta tenía en mente satisfacer ese deseo de los judíos, cfr. THIELMAN, F., *Unexpected mercy: echoes of a biblical motif in Romans 9-11*, 180-181, en "ScJT" 47 (1994) 169-181.

efecto, ¿qué garantía tendrían estos de creer en Cristo, si al final no hay seguridad de la salvación prometida en cuanto que Dios no logró salvar al mismo pueblo de sus promesas? Esta pregunta está en la mente del Apóstol al momento de escribir y debe dar una respuesta contundente. Por eso, al llegar al punto culminante de la sección Rm 9-11, que es la perícopa 11,25-32, como hemos demostrado, donde da la respuesta final al tema de la salvación de Israel y su relación con la salvación de los gentiles, justo en ese momento cumbre, el Apóstol luego de exponer el misterio, lo va a fundamentar con dos citas de Isaías. Y esto por dos motivos: en primer lugar, porque tiene en mente a los judíos, es decir, para que ellos encuentren una respuesta en la Sagrada Escritura y vean que tanto el endurecimiento como la salvación estaban profetizados ya en el Antiguo Testamento; y en segundo lugar, por los mismos gentiles, para que tengan plena confianza en la fidelidad de Dios a cumplir sus promesas por cuanto el endurecimiento y salvación de Israel estaban ya anunciados por las mismas Escrituras de los hebreos. En este sentido y al mismo tiempo, San Pablo demuestra la fidelidad divina y aprovecha para advertir a los cristianos provenientes de la gentilidad acerca de la severidad y la misericordia de Dios. Por estos motivos decimos que podemos poner en relación la expresión ‘como está escrito’ - junto con las dos citas de Isaías - con la sentencia de Rm 9,6a: la palabra de Dios no ha fallado, más aún se ha cumplido en toda su plenitud. Además, vemos que las citas de Isaías introducidas por San Pablo son del todo precisas, ya que contienen prácticamente todos los elementos del misterio que vienen a fundamentar. En efecto, en ellas se puede apreciar el tema del endurecimiento, la salvación de todo Israel y el

mismo modo repentino o milagroso de esa salvación: todo estaba anunciado[159]. En este sentido, San Pablo hace una relectura de la Escritura y la repropone de un modo nuevo, ensamblando lo que ya estaba contenido en el Antiguo Testamento, quizá, en manera dispersa. En otras palabras, lo 'nuevo' del misterio, que lo mismo sigue siendo tal, es la 'formalidad nueva' como viene repropuesto lo antiguo. No obstante y en cuanto al 'contenido del misterio', ciertamente que hay algo 'nuevo': el tiempo que durará el endurecimiento de Israel, es decir, hasta que se alcance la plenitud de los gentiles: esto no está en el Antiguo Testamento, es una novedad, lo demás estaba ya anunciado. De todos modos, también puede ser cierto que sea algo nuevo, aquello que J. D. Kim llama el 'cambio en el orden de la salvación'[160].

3.4. ¿Cómo se salvará Israel?

En último lugar hemos querido dejar la expresión 'y así' para efectuar una precisión. Según hemos visto, esta expresión hace referencia al 'modo' cómo será salvado 'todo Israel'. En efecto, 'todo Israel será salvado' de en medio de su endurecimiento y una vez que haya entrado la plenitud de los gentiles. A nuestro modo de ver, esta aserción 'y así', da a entender que se trata de una 'conversión en masa' porque se pasa de una situación de endurecimiento cuantitativamente importante del pueblo, a la salvación de *todo Israel*. Además, también se da a entender el modo 'milagroso' de

[159] De allí que no nos parezca correcto cuando Dunn afirma que la cita de Is 59,20-21 usada por el Apóstol sea vaga, cfr. DUNN, J. D. G., *o. c.*, 515.

[160] Cfr. KIM, J. D., *God, Israel, and the Gentiles. Rhetoric and Situation in Romans 9-11*, Atlanta 2000, 137-138.

esta conversión porque se pasa de una situación de endurecimiento notorio a una situación de salvación definitiva en forma repentina. Ciertamente que aquí se trata de un milagro moral. No obstante, como hemos visto, se trata de una conversión en un marco de predicación, es decir, por la vía normal del Evangelio y no en la Parusía, pero ciertamente que será por medio de una gracia sobreabundante. Finalmente, es probable que el 'modo' de la salvación de todo Israel al que se refiere San Pablo, sea análogo al modo como él mismo cuando se dirigía a Damasco endurecido y enfurecido contra Cristo, fue transformado en un instante en el Apóstol de los Gentiles. ¿Quién hubiera pensado que San Pablo se iba a convertir cuando en realidad respiraba odio y violencia contra los cristianos (Ga 1,23-24)? Y sin embargo se convirtió cuando menos se esperaba. De manera semejante pensamos que será con el pueblo de Israel: “No es cosa vuestra conocer el tiempo y el momento que el Padre ha fijado con su propia autoridad” (Hch 1,7). Nosotros no conocemos ni el tiempo ni el momento que el Padre ha fijado para la salvación de todo Israel: sólo resta aguardar que se cumpla el designio salvífico de Dios.

CAPÍTULO 4

INTERPRETACIONES CONTEMPORÁNEAS DE ROMANOS 11,26a

La finalidad que nos hemos propuesto al realizar este capítulo es mostrar lo que opinan distintos autores sobre *Rm 11,26a: "...y así todo Israel será salvado..."*. A lo largo de los siglos esta afirmación de San Pablo ha sido objeto de múltiples debates que aún hoy se mantienen con renovada actualidad. Nosotros nos limitaremos a presentar este debate entre autores contemporáneos. Podríamos decir que nuestra intención es mostrar un *'Status quaestionis'* de este tema sin pretender agotarlo pues esto superaría los límites de nuestro trabajo. Ciertamente que no nos avocaremos en este capítulo a la exégesis del versículo, de esto ya nos hemos ocupado en el capítulo anterior, sino que procuraremos exponer ordenadamente las distintas interpretaciones que dan los estudiosos contemporáneos acerca del *sentido o el modo* en que "todo Israel será salvado". Para poder mostrar lo más acabadamente posible el pensamiento contemporáneo sobre este asunto, expondremos lo que piensan al respecto *autores hebreos, protestantes y católicos.* Esto nos ayudará a tener una visión de conjunto sobre el sentir contemporáneo. Además, hemos advertido que dentro del hebraísmo, del protestantismo y del catolicismo, hay diversidad de opiniones al respecto. Queremos decir que no hay uniformidad en la opinión entre los autores de una misma religión. Por lo tanto, hemos tratado de presentar una diversidad de autores

dentro de cada una de ellas a los efectos de conocer más profundamente el sentir de los hebreos, de los protestantes y de los católicos. Por otra parte, los hemos ordenado cronológicamente para poder observar la evolución del pensamiento dentro de cada religión.

De cada autor en particular intentaremos exponer su pensamiento lo más rigurosamente posible. De allí que los citaremos textualmente en distintas oportunidades, aunque tratando de no abundar en las citaciones sino extrayendo lo central de su pensamiento.

Al finalizar la presentación del pensamiento contemporáneo, haremos una valoración que nos permita realizar una *Reflexión teológica* en donde tendremos oportunidad de dar nuestra opinión al respecto.

1. Pensamiento de autores hebreos

Antes de comenzar con el análisis del pensamiento de dichos autores, quisiéramos hacer dos aclaraciones: una de *orden práctico* y otra de *orden terminológico*. Respecto a la *primera*, hemos advertido que no se encuentra entre los autores hebreos, salvo algunos casos particulares, como veremos luego, el tratamiento de Rm 11,26a de modo directo y explícito. Además, aquellos que tratan específicamente el tema no siempre lo hacen de modo totalmente claro. No obstante los hemos presentado porque también forman

parte del pensamiento hebraico con sus distintos matices[1]. Por otra parte, al encontrarnos con la dificultad de no contar con abundante bibliografía específica sobre nuestro tema, a los efectos de tratar de conocer su pensamiento acerca de cómo será la salvación de Israel, hemos tenido que acudir a escritos hebreos de carácter general (enciclopedias, diccionarios) que nos proveyesen el material necesario para afrontar nuestra investigación. En cuanto a la exposición, hemos preferido poner en primer lugar los autores que tratan explícitamente Rm 11,26a y luego los de carácter general.

Respecto a la s*egunda aclaración*, y antes de comenzar con el análisis de los autores en concreto, nos parece oportuno hacer una precisión de *orden terminológico,* como anticipamos. En efecto, San Pablo manifiesta en Rm 11,26a que "todo Israel será *salvado*". Allí el Apóstol usa el concepto de *salvación*[2], que en nuestro caso, según hemos visto, el Apóstol se refiere a la *salvación escatológica*[3]. Es sobre esta 'salvación escatológica' *del pueblo de Israel* que quisiéramos hacer la aclaración. En ambiente cristiano para hablar de ésta, se la suele identificar directamente con el término *salvación* (como es el caso de Rm 11,26a) mientras que en ambiente hebreo a esta 'salvación escatológica del pueblo en su

---

1 Para conocer las distintas corrientes de pensamiento actuales del hebraísmo con sus diversos matices y tendencias, se puede consultar el artículo de GIL, E., *El mundo judío hoy*, en "Com" 17 (1995) 264-270.

2 Sobre el tratamiento del término 'Salvación' y sus distintas connotaciones nos remitimos al Capítulo 3, punto 2.2.3. donde hicimos la exégesis de Rm 11,26a. De todos modos, además de la Bibliografía allí citada, se puede consultar también el trabajo de MORRIS, L., *Salvezza,* en HAWTHORNE, G. F. - MARTÍN, R. P. - REID, D. G., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere,* Milano 2000[2], 1383-1390.

3 También Romano Penna afirma que San Pablo aquí se refiera a la salvación escatológica del pueblo de Israel, aunque no compartamos con el autor que el 'todo Israel' incluya a todo el Israel endurecido, cfr. PENNA, R., *Evoluzione dell'atteggiamento di Paolo verso gli Ebrei*, 362, en IDEM, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia,* Milano 1991, 332-366.

conjunto' se la designa más bien con el nombre de *redención*[4]. Los autores hebreos contemporáneos hacen notar esta diferencia en el uso de los términos que hay entre el hebraísmo y el cristianismo. En efecto, Lea Sestieri hablando sobre algunos nudos teológicos que habría que resolver en el diálogo hebreo-cristiano, refiere que "...no se puede dejar la cuestión de aquello que nosotros hebreos llamamos *redención* y que normalmente los cristianos llaman *salvación*"[5]. Sestieri no se detiene a analizar la diferencia existente

---

4 A modo de ejemplo se puede consultar a tal efecto la obra del autor hebreo BROD, M. M., *I Giorni del Messia. Redenzione e avvento messianico nelle fonti della tradizione ebraica*, Milano 1997. Este autor desarrolla a lo largo de su obra el concepto de 'redención' mostrando la necesidad de que ésta se lleve a cabo y, a su vez, proporciona las distintas características de cómo se concretará. Comentando brevemente su pensamiento, Brod explica que tanto los hebreos que viven en Israel como aquellos que viven fuera de ella, se encuentran en el 'exilio' por cuanto no están en su ambiente natural, la tierra de Israel, y, más aún, en cuanto que ésta es gobernada por extranjeros. Según esta definición, continúa el escritor, todos los hebreos se encuentran en un oscuro y duro 'exilio' que hace necesaria la 'redención' (p. 25). Esta redención está en relación con la venida del 'Mesías' (p. 33), es más, tal redención ya se habría realizado si los hebreos no la hubiesen retardado a causa de sus pecados (p. 47). Por lo tanto, los hebreos pueden anticipar la venida del Mesías si se preparan a ella convirtiéndose de sus pecados, estudiando la Toráh y cumpliendo los preceptos de la Ley (pp. 47-49). En otras palabras, el pueblo hebreo será rescatado sólo a través del arrepentimiento de sus pecados, el cual sucederá al final del exilio e inmediatamente serán redimidos. Este arrepentimiento, agrega el autor, es inevitable, pero hay dos posibilidades para que se concrete: o el pueblo se arrepiente espontáneamente de sus pecados, o será Dios mismo quien los obligará a hacerlo; en otras palabras, el Mesías por medio de su obra y predicación inspirará este arrepentimiento y la redención llegará inmediatamente sin ulteriores sufrimientos injustificados, o bien, si el llamamiento del Mesías a la 'conversión' es ignorado por el pueblo, será el mismo Dios quien los obligará a convertirse (pp. 69-70). Después de la redención, Dios revelará su gloria a toda la humanidad y cada hebreo se arrepentirá como jamás había sucedido precedentemente (p. 72). Luego vendrá la resurrección y 'el gran día del juicio' cuando el hombre será juzgado y se verifique si ha merecido ser resucitado para gozar de la felicidad física y espiritual de la era mesiánica. Por su parte, el Mesías habrá rectificado el mundo, todo hebreo se habrá arrepentido, y así, todos serán considerados dignos de ser redimidos. Todo hebreo será necesariamente justo, porque Dios ha establecido que ninguno de ellos sea repudiado, de allí que siempre que se hace referencia a los 'justos', este término hace alusión a los hebreos, mientras que la palabra 'malvados', se refiere a los malvados de las naciones que serán castigados (pp. 123-124).

5 SESTIERI, L., *Il cammino ecumenico oggi*, 194, en IDEM, *Ebraismo e cristianesimo. Percorsi di mutua comprensione*, Milano 2000, 187-200: "...non si può

entre estos dos términos pero es importante advertir que la autora señala que se trata de conceptos diferentes. A este respecto, consultando otras obras hebreas se puede obtener la distinción que establecen entre 'salvación y redención'. En relación a ello S. Daniel Breslauer explica que se puede distinguir entre *salvación personal* y *redención nacional*. El primer término mira, más bien, a la prosperidad y reivindicación de la persona individual agregando el matiz escatológico de que la práctica de la Toráh le permite heredar desde el presente "la vida del mundo que viene". El segundo término dirige su mirada a la nación en su conjunto: prosperidad común, victoria nacional, renovación de la vida religiosa, revitalización del culto y además la esperanza escatológica de la venida de Dios como libertador nacional. La *salvación* es un don accesible en el 'presente' para el individuo mediante la práctica de la Toráh, mientras que el tiempo de la *redención* es un don que mira al 'futuro' de la nación[6].

Nos parece importante tener en cuenta esta diferencia terminológica ya que en Rm 11,26a San Pablo habla de *salvación* (refiriéndose a aquella salvación escatológica del pueblo de Israel en su conjunto) mientras que en los autores hebreos tendremos que buscar el término equivalente a ese concepto en la palabra *redención*[7]. De todos modos, cabe acotar que no hay uniformidad

---

tralasciare la questione di quella che noi ebrei chiamiamo redenzione e che normalmente i cristiani chiamano salvezza". La cursiva es nuestra.

6 Cfr. BRESLAUER, S. D., *Salvation,* en KLENICKI, L. - WIGODER, G., *A dictionary of the Jewish-Christian dialogue,* New York 1984, 179-182.

7 Si bien San Pablo usa el término 'salvación' y no 'redención', pensamos que lo hace en modo deliberado y conciente de las diferencias existentes entre los mismos, porque él mismo es un autor de origen hebreo, y por lo tanto conoce y maneja la misma terminología que los demás autores hebreos, sabiendo cuándo usar un término y cuándo usar el otro; a lo que se le agrega el 'plus' de ser un autor inspirado por Dios

de criterio entre los autores hebreos al momento de precisar el significado de estos términos[8].

Dejamos ahora estos prenotandos y pasamos a analizar el pensamiento de los distintos autores.

1.1. Riccardo Di Segni

El autor es rabino de la Sinagoga de Roma y colabora en el diálogo hebraico-cristiano. Entre otras cosas, ha participado en la redacción de un libro con un artículo que a pesar de su brevedad es

---

con lo cual se garantiza el uso correcto del término. De todos modos, fundamentalmente, podemos decir que la diferencia entre un término y otro, es que para San Pablo la 'redención' ya se ha cumplido en el pasado con la obra redentora de Cristo que, por medio de su muerte en cruz, nos ha rescatado del pecado y de la muerte. Por su parte, el término 'salvación', como hemos visto, hace referencia, más bien, a aquella salvación escatológica. Es cierto que, para el Apóstol, los creyentes todavía no pueden gozar plenamente de los beneficios de la 'redención', en cuanto que todavía aguardan la redención de su cuerpo en el día final (Rm 8,23; Ef 4,30), pero, básicamente, la redención ya se ha operado en Cristo; mientras que, para los autores hebreos, la redención todavía no ha llegado porque, según su concepción, todavía no ha venido el Mesías que es el artífice principal de esta redención, como vimos en la precedente nota 4 de este capítulo, a la que nos remitimos. Sobre el tema de la redención, se puede consultar el trabajo de MORRIS, L., *Redenzione*, en HAWTHORNE, G. F. - MARTÍN, R. P. - REID, D. G., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere,* Milano 2000^{2}, 1286-1289. De todos modos, no deja de llamar la atención que San Pablo luego de proclamar en Rm 11,26a la 'salvación' escatológica de todo Israel, cite a Is 59,20 en donde afirma que "de Sión vendrá el libertador", que en el pensamiento hebreo no es sino el 'redentor' del pueblo de Israel. Al respecto, podemos afirmar que el Apóstol , como hemos visto en el capítulo anterior, interpreta el texto de Isaías en sentido cristológico, es decir, que el 'redentor' que vendrá no es sino el mismo Cristo ya que también en 1 Ts 1,10 nos presenta a Cristo como el libertador que vendrá: todo esto nos lleva a pensar que en Rm 11,26 se identifican el concepto de 'salvación' con el concepto de 'redención': el Cristo 'salvador' es también el Cristo 'redentor' de Israel, cfr. FITZMYER, J. A., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico,* Casale Monferato 1999, 741.

8 Así COHN-SHERBOK, D., *Ebraismo,* Milano 2000, 481. Allí el autor al explicar qué se debe entender por 'salvación', la define como 'redención divina' y afirma que el término 'salvación' designa el rescate del sufrimiento, de la opresión o del exilio. Además, agrega, que esta 'salvación' puede referirse a una *salvación temporánea* o también a la *redención final* que llegará con el advenimiento del Mesías.

muy consistente y claro[9]. En el mismo, conciente de la importancia que las doctrinas de San Pablo tienen para la Iglesia, se plantea si será posible en este diálogo hebreo-cristiano mantener por parte de la Iglesia un comportamiento respetuoso de la autonomía y la vitalidad del hebraísmo si se tienen en cuenta algunos aspectos del pensamiento paulino. En este sentido, afronta un problema esencial que es aquél de la 'conversión de los hebreos' a la cual se refiere San Pablo en Rm 11,26 al afirmar que "todo Israel será salvado". Al respecto dice lo siguiente:

> "Hay dos posibilidades de lectura: la primera es que Israel antes del fin de los tiempos se convertirá al Evangelio y a la fe en Cristo; la segunda es que exista una *vía hebraica autónoma y extraordinaria a la salvación, que no pasa a través de Cristo.* Admitir este segundo camino significa dar un sentido a la diversidad de Israel y un valor a su autónoma identidad religiosa. Significa admitir que no se espera su conversión y que entonces deben ser condenados no sólo los tentativos violentos de imposición, sino cualquier comportamiento de 'testimonio' suave pero siempre finalizado"[10].

---

9 Cfr. DI SEGNI, R., *Il problema di Israele nella Chiesa e nella storia,* en AA.VV., *Attualità della lettera ai Romani,* Roma 1989, 99-108.

10 *Ibidem,* 105: "Vi sono due posibilità di lettura: la prima è che Israele prima della fine dei tempi si convertirà al vangelo e alla fede in Cristo; la seconda è che esista una via ebraica autonoma e straordinaria alla salvezza, che non passa attaverso Cristo. Ammettere questa seconda strada significa dare un senso alla diversità d'Israele e un valore alla sua autonoma identità religiosa. Significa che non si attende la sua conversione e che quindi devono essere condannati non solo i tentativi violenti di imposizione, ma anche ogni attegiamento di 'testimonianza' morbida ma pur sempre finalizzata". La cursiva es nuestra.

El autor se inclina por la segunda vía, es decir, por un camino hebreo de salvación autónomo y extraordinario sin necesidad de aceptar el Evangelio y la fe en Cristo, señalando que la Iglesia debe ser respetuosa de aquellos que tienen una fe diversa. En este sentido, dice que hay *comportamientos católicos inaceptables* para los hebreos ya que se niega la paridad de dignidad religiosa. Agrega que estos comportamientos encuentran su fundamento en la teología de San Pablo. Entre otros comportamientos menciona:

- la desvalorización del rol religioso autónomo de Israel como consecuencia de sostener que es una 'rama desgajada del olivo sacro', con la consecuente desvalorización de la Toráh que es un signo de elección y guía irrenunciable a la salvación, y
- la necesidad de la conversión de Israel, lo que es visto como un atentado a su propia identidad[11].

Finaliza diciendo que para encarar este diálogo se deben resolver estos problemas de fondo que están presentes en la teología paulina y reconoce que si bien la Iglesia ha progresado notablemente en su trato con los hebreos en cuanto *individuos* no lo ha hecho respecto al hebraísmo en cuanto *religión* a causa de estas concepciones[12].

1.2. Elia Boccara

El autor es de formación laica, nacido en 1931 y se ocupa desde 1980 de investigaciones sobre el Nuevo Testamento con finalidades

[11] Cfr. *Ibidem,* 105-107.
[12] Cfr. *Ibidem,* 107-108.

ligadas al diálogo hebreo-cristiano. Entre otras obras que le pertenecen, presentamos un conocido libro suyo titulado "*Il peso della memoria*"[13]. El libro se divide en tres partes: una destinada a analizar la personalidad de Jesús, la segunda se ocupa de los discípulos de Jesús y en la tercera se ocupa de "Pablo y el diálogo hebreo-cristiano". En nuestro análisis nos centraremos en esta última parte. Allí, el autor, dedica un apartado donde se detiene a examinar los capítulos 9 a 11 de Romanos[14]. Al comentar Rm 11,25-36, explica que San Pablo revela su hipótesis sobre el 'misterio de Israel': se trata de un pueblo que ha sido enceguecido momentáneamente para permitir a los paganos ver la verdad y alcanzar las filas de los creyentes, y cuando haya entrado el conjunto de los paganos, continúa, "todo Israel será salvado" por el Libertador que en la mente de San Pablo no es otro que Cristo[15]. Luego agrega:

> "Repitámoslo: aquí San Pablo no es antihebraico, pero no lo es únicamente porque él esperaba un inminente

---

13 Cfr. BOCCARA, E., *Il peso della memoria,* Bologna 1994. Nos anticipamos a decir desde el inicio que el autor hace al final del libro una "Postfazione" realizada casi cinco años después de la edición del mismo que nos produce cierta perplejidad. En efecto, afirma que el libro que escribió "ha sido escrito con pasión y no con la frialdad académica del estudioso puro", "que revela ciertas implicancias emotivas que preceden a la confección del mismo", todo lo cual nos hace plantear acerca de la validez de las afirmaciones que contiene. El autor no nos dice qué partes de su obra han perdido valor debido a ese influjo emocional que ha tenido al escribir. De todos modos, respecto a lo que había enunciado acerca del pensamiento de San Pablo parece que no ha perdido validez porque sigue insistiendo en la necesidad de que los cristianos hagan una lectura más dinámica y actualizada de los escritos del Apóstol en virtud de la cual "un hebreo podría hipotéticamente cesar de ver a Pablo como un enemigo sino más bien como un 'deviante providenziale' destinado a socorrer una humanidad todavía privada de aquella luz única de la cual solamente el propio pueblo era entonces esclarecido", cfr. *Ibidem,* 268-269.

14 Cfr. *Ibidem,* 237-250.

15 Cfr. *Ibidem,* 246-247.

retorno del Mesías, cuya segunda venida habría interesado esta vez al conjunto de Israel; Pablo se convierte, involuntariamente, en antihebraico cuando se prolonga indefinidamente la validez de una hipótesis del todo personal, del todo provisoria. El mantener en pie todavía hoy la hipótesis paulina equivale a hacer crónico un estado de culpable 'desobediencia' de Israel y de obstinado rechazo de la 'verdad'. La hipótesis estaba estrechamente ligada con una espera de una inminente *parousia*: caída esta esperanza es todo el discurso de Pablo sobre Israel que cae, ni se puede pensar de encarar un diálogo con los hebreos partiendo de presupuestos inaceptables de parte de estos últimos: ¿con qué ánimo, después de siglos de desprecio se querría llevar a la mesa un diálogo con aquel que se considera todavía ciego delante a la única verdad posible y desobediente a la voluntad del Señor?"[16].

Nos hemos extendido en la citación ya que nos ha parecido que allí está contenido el centro del pensamiento del autor sobre el destino de Israel al juzgar que la tesis paulina ha perdido validez.

---

16 *Ibidem,* 247: "Ripetiamolo: qui Paolo non è antiebraico, ma non lo è unicamente perché egli attendeva un imminente ritorno del Messia, la cui seconda venuta avrebbe questa volta interessato l'insieme d'Israele; Paolo diventa, involontariamente, antiebraico quando si prolunga indefinitamente la validità di un'ipotesi del tutto personale, del tutto provisora. Il mantenere in piedi ancora oggi l'ipotesi paolina equivale a cronicizzare uno stato di colpevole 'disobbedienza' d'Israele e di ostinato rifiuto della 'veritá'. L'ipotesi era strettamente collegata con l'attesa di una imminente *parousia*: caduta questa speranza è tutto il discorso di Paolo su Israele che cade, nè si può pensare d'impostare un dialogo con gli ebrei partendo da presupposti inaccettabili da parte di questi ultimi: con che animo, dopo secoli di disprezzo, si vorrebbe intavolare un discorso con colui che si considera tutt'ora cieco dinanzi all'unica verità possibile e disobbediente alla volontà del Signore?".

En la ‘conclusión’ va a explicitar aún más su concepción. En efecto, allí explicará que con la tercera parte del libro intentaba interrogarse sobre la oportunidad de colocar el incipiente diálogo entre hebreos y cristianos bajo el auspicio de San Pablo y manifiesta que el pensamiento paulino es “escasamente utilizable” salvo que se lo pase por el cedazo[17]. Para que éste pueda ser utilizable, propone una reinterpretación del mismo a los efectos que se declaren “caducos” algunos puntos. Entre otros menciona:

- que la fe en Cristo sea la única vía de la salvación posible,
- que el Señor ha endurecido a los hebreos para que no pudieran ver la verdad ya que han rechazado la tesis de San Pablo sobre la necesidad de abandonar la Toráh,
- que la salvación del conjunto del pueblo hebreo será solamente al fin de los tiempos, directamente por obra de Cristo, y
- que el cristianismo haya suplantado al hebraísmo debido a su ceguera y sordera sin que la vista y el oído hayan sido restablecidas en dos mil años[18].

Como podemos observar, de lo dicho por el autor se deduce que propone una ‘vía especial’ para los judíos.

---

17 Cfr. *Ibidem,* 251-252. El autor ya había sugerido construir el diálogo hebreo-cristiano sobre ‘bases teológicas’ diversas en donde se pueda cumplir con el principio del respeto de una fe diversa y de las diferencias recíprocas, cfr. *Ibidem,* 250. Esta idea la retomará en la ‘conclusión general’ donde precisará que la misión a los hebreos fue confiada a San Pedro y por lo tanto a la Iglesia de Jerusalén. Esto implicaría que estos son los competentes en materia de relaciones con los hebreos. Por otra parte, San Pablo había recibido del Señor la misión bien precisa de predicar a los gentiles. Pero él habría cometido un error de valoración por un exceso de celo y se habría dedicado también a los hebreos. Esto sería un error no atribuible a los planes de Dios ya que allí estaría obrando fuera de lo que era su competencia, cfr. *Ibidem,* 261.

18 Cfr. *Ibidem,* 252-255.

1.3. Riccardo Calimani

El autor del que nos ocupamos es nacido en Venecia en 1946, tiene una vasta trayectoria como escritor y también vinculado al diálogo hebreo-cristiano. Una de las obras que ha publicado es el reconocido libro titulado *"Paolo. L'ebreo che fondò il cristianesimo*"[19]. En este libro presenta la vida del Apóstol, su conversión, su actividad apostólica y también se dedica a comentar sus cartas tratando de exponer con rigor las ideas de San Pablo, como él mismo hace notar[20]. En el comentario de la carta a los Romanos, particularmente de Rm 11,25-35 donde el Apóstol anuncia el misterio de la economía de la salvación, Calimani expone el pensamiento paulino sobre el endurecimiento parcial y temporal de Israel indicando que en la mente divina este endurecimiento ha sucedido en función del ingreso de los gentiles a la nueva fe. De este modo, continúa, después que hayan ingresado todos los gentiles "todo Israel será salvado" convirtiéndose a Cristo en su retorno[21]. Calimani finaliza así su comentario a la carta a los Romanos omitiendo toda opinión sobre si comparte o no el pensamiento del Apóstol. Esto es llamativo máxime teniendo en cuenta su condición de hebreo. No obstante, su opinión la expresará, según nos parece a nosotros, de un modo muy particular y genérico en la parte del libro que él destina a la "Despedida del autor". Allí dice: "El apóstol ha atravesado el puente. Estamos en

---

19 Cfr. CALIMANI, R., *Paolo. L'ebreo che fondò il cristianesimo,* Milano 1999.

20 Cfr. *Ibidem,* 292.

21 Cfr. *Ibidem,* 281.

orillas *opuestas y lejanas*. Jesús ha sido un buen hebreo observante, *Shaul Pablo un hebreo transgresor*"[22].

No nos atrevemos a sacar conclusiones de las palabras del autor, pero de las mismas juzgamos que se desprende, al menos, que en los puntos más importantes de su pensamiento se encuentra en una orilla *opuesta y lejana* respecto de la concepción del Apóstol. Ahora bien, el tema de la salvación de Israel es un tema central para un hebreo, de lo que se seguiría que la noción de Calimani sobre el destino final de Israel sea *opuesta y lejana* de aquella paulina.

1.4. Schalom Ben Chorin

Nacido en Munich en 1913; ha sido uno de los pioneros en el diálogo hebreo-cristiano y de la reconciliación entre Israel y Alemania. Muerto en Jerusalén en 1999. Ha escrito dos libros estrechamente ligados entre sí. En primer lugar escribió sobre Jesús[23] y luego prolonga su obra en un libro dedicado a San Pablo[24]. Ben Chorin en su segundo libro nos presenta a Jesús y a San Pablo esencialmente como judíos y además como fariseos: Jesús, un judío que vivió en su país y San Pablo, un judío de la diáspora pero que tienen algo esencial en común que es el ser fariseos[25]. Por lo tanto, los presenta enseñando o escribiendo en la

---

22 *Ibidem,* 292: "L'apostolo ha attraversato il ponte. Ormai siamo su sponde opposte e lontane. Gesù è stato un buon ebreo osservante, Shaul Paolo un ebreo trasgressore". La cursiva es nuestra.

23 Cfr. BEN CHORIN, S., *Mon frère Jésus,* Paris 1983.

24 Cfr. BEN CHORIN, S., *Paul. Un regard juif sur l'Apôtre des Gentils,* Paris 1999.

25 Cfr. *Ibidem,* 238.

línea de la hermenéutica rabínica y farisea[26] aunque comprenda que el alma cristiana tenga una visión diferente[27]. El autor se muestra respetuoso de la visión cristiana pero dice que el cristianismo debe tomar conciencia de su raíz judía según lo dicho por San Pablo en Rm 11,18: "...no eres tú que sustentas la raíz, sino la raíz que te sustenta a ti"[28]. Y agrega: "Esta raíz es Israel, es el judaísmo y más precisamente el *judaísmo fariseo*"[29].

Nos hemos detenido en esta parte inicial porque nos sirve para comprender que para el autor la vía de la salvación de Israel es hebrea. En efecto, no obstante hacer el análisis de los capítulos 9 al 11 de la carta a los Romanos, Rm 11,26a no es tratado en el mismo. Dice que San Pablo en estos tres capítulos es en donde se muestra más clara y elocuentemente judío, ubicándose más que en el marco de la Iglesia en el seno mismo de la sinagoga desde donde luchó por Israel[30]. De allí que Ben Chorin, insistirá en que en estos capítulos San Pablo, manteniéndose en la línea de la teología judía, mostrará que la elección de Israel es irrevocable y que el pueblo judío sigue siendo el pueblo de la promesa, el cual no ha sido rechazado sino que es a él a quien pertenecen la Adopción, la Alianza, la Ley, el culto y las promesas escatológicas de Dios[31].

Finalmente, cuando el autor comenta la comparación del olivo y el acebuche (Rm 11,16-24), afirma que allí San Pablo advierte a los paganos que han sido incorporados a Israel que no deben

---

26 Cfr. *Ibidem,* 242.

27 Cfr. *Ibidem,* 249.

28 Cfr. *Ibidem,* 249.

29 *Ibidem,* 250: "Cette racine, c'est Israël, c'est le judaïsme et plus précisément le judaïsme pharisien". La cursiva es nuestra.

30 Cfr. *Ibidem,* 122.

31 Cfr. *Ibidem,* 129 y 230.

ensoberbecerse estimándose superiores a la raíz del olivo (Israel) por ser ésta la que sostiene el árbol entero que es inmortal. Además, agrega, esta figura del olivo evoca a Prov 3,18 en donde la Ley (Toráh) es llamada "árbol de vida" y en efecto, según San Pablo, permanecería como parte integrante de la Revelación. De allí que como algunos judíos la cumplían minuciosamente y en modo puramente formal el Apóstol en Rm 9-11 los amonestará. Pero esto no debe ser causa de que se lo considere como un enemigo del Judaísmo. Continúa explicando que también los paganos recibirán una amonestación. En efecto, éstos se habían equivocado al imaginar que había sido abolida toda regla moral y que sólo contaba la fe. De este modo y partiendo de esta concepción errónea, se habían entregado a todo tipo de desorden e inmoralidad, lo que trajo aparejado la amonestación del Apóstol[32].

De todo esto podemos observar que el autor es partidario de una 'vía hebrea' para Israel basado en la irrevocabilidad del llamado y las promesas de Dios a su pueblo. Además, esta vía estaría caracterizada por una preeminencia de la concepción farisaica con la correspondiente práctica de la Ley ya que la considera 'parte integrante de la Revelación'. Esto último parecería indicar que también los cristianos se verían obligados a cumplir con las prácticas de la Ley que sostenía el fariseísmo. De ser así, vemos que el autor ha comprendido erróneamente el mensaje de Jesús y de San Pablo.

32 Cfr. *Ibidem,* 130-131.

1.5. Lea Sestieri

Nacida en Roma en 1913; es una personalidad de reconocido prestigio ya sea en ambiente hebreo que cristiano. Es docente, de gran actividad literaria y desde hace mucho tiempo ligada al diálogo hebreo-cristiano. Entre las obras que ha escrito se encuentra el libro titulado "*Ebraismo e cristianesimo. Percorsi di mutua comprensione*"[33], que es una colección de conferencias y lecciones de Sestieri realizadas en distintas épocas y lugares. Si bien no trata en el libro directamente a Rm 11,26a, ciertamente que afronta en diversas partes del libro el tema de la salvación del pueblo de Israel. Una de ellas donde trata con toda claridad el tema es en una conferencia titulada "*Il cammino ecumenico oggi. Un punto di vista ebraico*"[34]. Presentando algunos 'nudos teológicos' que se deben resolver para encarar fructíferamente el diálogo hebreo-cristiano afirma:

> "...no se puede dejar la cuestión de aquello que nosotros hebreos llamamos redención y que normalmente los cristianos llaman salvación. Ningún documento, entre aquellos hasta ahora publicados, afronta en forma verdaderamente universal este problema.
>
> Inclusive en los últimos "Subsidios", que son del 1985, se habla triunfalmente de la *única vía de la salvación*

---

[33] Cfr. SESTIERI, L., *Ebraismo e cristianesimo. Percorsi di mutua comprensione,* Milano 2000.

[34] Cfr. IDEM, *Il cammino ecumenico oggi. Un punto di vista ebraico*, en *Ibidem*, 187-200. Esta conferencia tuvo lugar en Génova el 29.10.98.

cristiana, sin admitir ni señalar un camino diverso y paralelo, que además rechaza. Pero este camino, aunque siendo diverso (hablo del camino hebraico) es un camino que podría ser convergente respecto del cristiano, si consideramos que el Dios, Padre, es único para el hebreo y es único para el cristiano. Pero no se señala esto; el único camino de salvación es todavía, desgraciadamente, solamente el camino cristiano. Y llegado a este punto uno se pregunta: ¿dónde está el respeto por la fe del otro? ¿Qué se hace con la palabra de Isaías, cuando el profeta, hablando de Israel, dice: "Luz de las gentes"?"[35].

Podemos observar que Sestieri es partidaria de un *camino hebraico de salvación diverso y paralelo al cristiano*. Como consecuencia de esto, rechaza aquello que considera otro 'nudo teológico', cual es el del proselitismo y de la conversión de los hebreos al cristianismo ya que de este modo no se acepta la identidad hebrea[36].

---

35 *Ibidem,* 194-195: "...non si può tralasciare la questione di quella che noi ebrei chiamiamo redenzione e che normalmente i cristiani chiamano salvezza. Nessun documento, tra quelli finora pubblicati, afronta in forma veramente universlistica questo problema.

Ancora negli ultimi "Sussidi", che sono del 1985, si parla trionfalisticamente dell'unica via di salvezza cristiana, senza ammettere e accennare a un cammino diverso paralello, che anzi respinge. Ma questo cammino, pur essendo diverso (parlo del cammino ebraico) è un cammino che potrebbe essere convergente rispetto a quello cristiano, se consideriamo che il Dio, Padre, è unico per l'ebreo, è unico per il cristiano. Ma non si accenna a questo; l'unico cammino di salvezza è ancora, purtroppo, solamente il cammino cristiano. E a questo punto ci si chiede: Dove sta il rispetto per la fede dell'altro? Che se ne fa della parola di Isaia, quando il profeta, parlando di Israele, dice: "Luce per le genti"?". La cursiva es nuestra.

36 Cfr. *Ibidem,* 195-196. Cfr. también SEGRE, A., *Per un colloquio ebraico-cristiano. Orientamenti e suggerimenti per la applicazione della Dichiariazione Nostra Aetate n° 4,* en SESTIERI, L. - CERETI, G., *Le chiese cristiane e l'ebraismo,* Casale Monferrato 1983, 364-366. En este libro Sestieri recoge la declaración citada de A.

Pero el 'nudo central' es, según Sestieri, la llamada 'teología de la sustitución' que es motivo no sólo de disgusto sino también de ofensa para los hebreos. Sestieri considera que éste es un tema central para el cristianismo, y entiende por tal la cuestión de la "segunda alianza", la cristiana, que sustituye la "primera alianza", la hebraica, considerándola completamente superada[37]. Según esta teoría, discurre la autora, el pueblo de Israel no sería más el pueblo de Dios con la consiguiente misión de ser portador de salvación a los otros pueblos. Pero ella juzga que esta teoría es errónea si se tiene en cuenta la frase de Jn 4,22: "la salvación viene de los judíos". Y agrega que esta cita solamente bastaría para replantearse sobre la validez de toda la teología cristiana y restituir al hebraísmo su irrenunciable misión de haber sido elegido como instrumento de redención universal, fuente de gracia y luz de las naciones (Is 42,6-7 e Is 43, 9-10)[38].

1.6. Andrè Chouraqui

Nacido en Argelia en 1917. El autor ha sido de gran importancia en la búsqueda del diálogo y la paz entre las tres religiones

---

Segre, que también es un autor hebreo, en donde se enfatiza que uno de los riesgos en el diálogo hebraico-cristiano es que se tenga por parte católica alguna intención misionera que implique el querer convertir a los hebreos al catolicismo. Por eso el católico debe renunciar a cualquier pretensión de superioridad o de posesión de la verdad respecto a las demás religiones, aceptando el principio de tolerancia que es el respetar el derecho de cada uno de creer verdadera la propia fe. Cfr. también SEGRE, A., *Il popolo d'Israele e la Chiesa. Corso breve di ecumenismo,* Roma 1982, 130. Allí el autor ya se manifestaba sobre este tema advirtiendo que el hecho de tener alguna intención de convertir a los hebreos al catolicismo, aun con buena fe, es un antisemitismo latente.

37 Cfr. *Ibidem,* 190-191.

38 Cfr. *Ibidem,* 165-168.

monoteístas. Claro signo de esto es el hecho que ha traducido en lengua moderna la Biblia hebrea, el Nuevo Testamento griego y el Corán.

Respecto al tema que nos ocupa tiene un libro donde se refiere a Jesús y a San Pablo[39]. Allí hace una breve referencia a los capítulos 9 a 11 de la carta a los Romanos donde afirma:

> "...los capítulos 9-11 de la Carta a los Romanos representan una de las más elocuentes apologías de Israel. *El "rechazo" del cual habla no es todavía una noción teológica* abstracta de las realidades de la vida, o aplicada a ellas como consecuencia del mito obsesivo del deicidio [...] Entonces, el rechazo de Israel, más que un slogan antisemita, era la pesada, cruel realidad política en la cual los hebreos se debatían bajo el yugo de Roma"[40].

Es interesante observar cómo el autor piensa que el rechazo de Israel al que hace referencia San Pablo no es una noción teológica sino algo que está ligado a circunstancias muy concretas de la vida del pueblo y por lo tanto cambiantes. Más bien estos capítulos revestirían un carácter apologético de Israel y su misión.

---

39 Cfr. CHOURAQUI, A., *Gesù e Paolo. Figli d'Israele,* Magnano 2000.

40 *Ibidem,* 82: "...i capitoli 9-11 della Lettera ai Romani rappresentano una delle più eloquenti apologie d'Israele. Il "rigetto" di cui parla non è ancora una nozione teologica astratta dalle relata della vita, o applicata ad esse come conseguenza del mito ossesivo del deicidio [...] Allora, il rigetto d'Israele, più che uno slogam antisemita, era la pesante, crudele realtà politica in cui gli ebrei si dibattevano sotto il giogo di Roma". La cursiva es nuestra.

En relación con esto, Chouraqui en otro libro titulado "*Il pensiero ebraico*"[41], exponiendo el pensamiento bíblico, dice que la creación tiene un inicio y una meta: el establecerse del reino de Dios. Para tal fin Dios ha elegido a Israel: para que sea portador de la salvación universal. Como confirmación de tal misión, agrega el autor, se pueden citar las mismas palabras de Jesús: "la salvación viene de los judíos" (Jn 4,22). En resumen: Dios ha elegido a Israel para que sea el pueblo teóforo que transmita a las naciones la revelación recibida[42]. Continuando con el desarrollo, el autor afirma que toda la historia se orienta hacia un fin en donde Dios intervendrá para juzgar: será el Día del Señor: viene por Israel y por las naciones. Éstas serán juzgadas y las que resistan a Dios o a su Mesías serán quebrantadas. La victoria del Dios de Israel tendrá por finalidad la conversión de las naciones: todas las familias de la tierra se postrarán delante de Él, lo celebrarán y se someterán a su yugo. Esta victoria permitirá que retornen los exiliados, que Jerusalén sea reconstruida, que el Templo nuevamente se convierta en el lugar de la presencia real del Dios de Abraham. Serán tiempos de paz y bienestar. Luego vendrá la resurrección de los muertos que marcará el acceso de la humanidad a sus fines últimos. Dios mismo es el Redentor. El fin del mundo marcará para siempre el advenimiento

---

41 Cfr. CHOURAQUI, A., *Il pensiero ebraico,* Brescia 1989.

42 Cfr. *Ibidem*, 22. Respecto al tema de la 'elección de Israel' y de Israel como pueblo 'teóforo' se puede ver también CHOURAQUI, A. - DANIÉLOU, J., *Ebrei e cristiani*, Torino 1967, 25-28. Allí Chouraqui ya advertía sobre la importancia de que se comprenda bien la elección del pueblo de Israel por parte de Dios. La alianza de Dios con Israel no es una alianza cerrada. De allí que el autor afirme que es erróneo el pensamiento cristiano que sostiene que esa elección ha pasado a la Iglesia con la venida de Cristo convirtiéndose en el nuevo Israel. En este sentido, Chouraqui reivindica la misión que el Señor asignó a Israel de ser un pueblo 'teóforo'.

de la casa de David y su Mesías, el cual será precedido por el profeta Elías[43].

De todo lo dicho advertimos que el autor, lejos de pensar en la salvación en Jesucristo para Israel, reivindica para el pueblo hebreo la misión de transmitir a las naciones la revelación recibida proponiendo, más bien, una vía hebraica de salvación universal según la concepción veterotestamentaria.

1.7. Otros autores hebreos

Nos dedicaremos ahora a analizar algunos autores hebreos en modo más sintético y a partir de algunos diccionarios y enciclopedias. Como habíamos adelantado ellos no se dedican a examinar Rm 11,26a en modo directo y explícito sino que tendremos que extraer su pensamiento sobre la ‘salvación escatológica de Israel’ a partir de la terminología de uso corriente entre los mismos para designar este concepto. De allí que orientamos nuestra búsqueda, como hemos anticipado, hacia el término ‘redención’, que es el equivalente. Podemos apresurarnos a referir que el término redención no ha tenido en el pensamiento hebreo un significado fijo, antes bien, ha evolucionado a lo largo del tiempo tomando diversas connotaciones provenientes de distintos influjos ya sea religiosos, filosóficos o inclusive históricos[44].

---

43 Cfr. CHOURAQUI, A., *Il pensiero ebraico,* Brescia 1989, 22-24.

44 Cfr. WIGODER, G., *Rédemption,* en WIGODER, G., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme,* Paris 1993, 954-957. Allí el autor desarrolla el concepto de ‘redención’ dentro del hebraísmo y muestra la evolución del concepto a lo largo del tiempo exhibiendo los distintos influjos. Este artículo puede servir de complemento para aquellos que ponemos a continuación. Para una mayor información sobre la

Podemos observar finalmente que se trata siempre de un camino hebreo ya que si alguien abandonara el hebraísmo para incorporarse a otra religión es considerado ‘apóstata’[45].

D. Vetter escribiendo sobre la redención, afirma que ésta fundó la historia de Israel, es decir, la existencia nacional de Israel comenzó con una acción histórica que hizo experimentar la redención a los oprimidos. Se refiere al rescate de la esclavitud de Egipto en donde el Señor liberó al pueblo de Israel y lo eligió como pueblo de su propiedad (Ex 6,6-7). Con el tiempo y frente a la violencia con la cual pueblos extranjeros lo dominaron y lo dispersaron, continúa el autor, a Israel le quedó la certeza de que Dios lo rescataría de toda esclavitud. Por eso, a partir de aquella experiencia inicial del Egipto creció la esperanza en la acción redentora en el futuro. A su vez, agrega Vetter, Dios promete la venida del Mesías que no es sino un instrumento en las manos de Dios para llevar a cabo la obra de la redención[46].

Peter Schäfer también escribe un artículo sobre la redención en donde resume la evolución del concepto a lo largo del tiempo. En el mismo afirma que el judaísmo post-bíblico espera la redención a

---

evolución del pensamiento hebraico se puede ver la obra de AGUS, J. B., *L'Evolution de la pensée juive. Des temps bibliques au début de l'ère moderne,* Paris 1961.

45 Cfr. VETTER, D., *Eresia*, 196, en AA.VV., *Ebraismo. Cristianesimo. Islam,* Casale Monferrato 1991, 195-198. Cfr. también MAIER, J., *Apostasia,* en MAIER, J. B SCHÄFER, P., *Piccola Enciclopedia dell'ebraismo,* Casale Monferrato 1985, 47-48. En este artículo Maier da el motivo por el cual es considerado apóstata quien abandona el hebraísmo y explica que Israel es una colectividad que ha sido elegida para obedecer a la Toráh y por lo tanto los individuos no pueden por propia iniciativa dejar de cumplir este deber comunitario.

46 Cfr. VETTER, D., *Redenzione,* en AA.VV., *Ebraismo. Cristianesimo. Islam,* Casale Monferrato 1991, 480-482.

partir de la venida del Mesías y de la época mesiánica que con Él comienza. Hay que distinguir también, agrega el autor, entre época mesiánica y verdadero tiempo de la redención, considerado este último como plenitud de la salvación que sigue a la época mesiánica y a la resurrección de los muertos. Además, la redención de la época mesiánica se debe entender antes que nada como redención nacional, o sea, como liberación del dominio extranjero y la consiguiente formación de un reino terreno de paz. En la edad media, bajo el influjo del aristotelismo y del neoplatonismo, si bien se aceptaron en parte las ideas tradicionales de la redención, éstas fueron interpretadas diversamente en el sentido de una redención en cuanto superación de la existencia material y como inmortalidad del alma. A su vez, continúa el autor, la cábala subrayó el aspecto interno de la redención esperando de ella la reconstitución de la originaria unidad y de la armonía interna de la creación. En el chasidismo, basándose en conceptos cabalísticos, se distinguió entre redención en general, entendida según el concepto tradicional, y redención mística individual sin componentes mesiánicos[47].

Dan Cohn-Sherbok, por su parte, explicando el concepto de redención, manifiesta que en la Biblia se habla de redención principalmente como un evento histórico que afectará a toda la nación. En época rabínica, continúa, el concepto sufrió transformaciones y quedó ligado indisolublemente a la espera del Mesías y de una restauración nacional política y religiosa. En la

[47] Cfr. SCHÄFER, P., *Redezione,* en MAIER, J. B SCHÄFER, P., *Piccola Enciclopedia dell'ebraismo,* Casale Monferrato 1985, 515.

época de la especulación mística la redención estaba conectada a una transformación de las realidades físicas y metafísicas y Dios mismo tendría su propia redención cuando la Shekhinah vuelva a tomar posesión después de su exilio. Luego del fallido intento de la experiencia sabbatiana, agrega, la redención fue entendida cada vez más en términos de salvación individual. Finalmente, en época moderna el sionismo ha formulado una concepción puramente secular de la redención conectada con el retorno de los hebreos a la Tierra prometida[48].

Con esto, finalizamos el análisis del pensamiento de los autores hebreos sobre nuestro argumento. Volveremos sobre el mismo en la *Reflexión teológica* en donde los integraremos a los demás autores para poder hacer una valoración de conjunto.

2. Pensamiento de autores protestantes

2.1. Krister Stendahl

Nacido en 1921 en Estocolmo (Suecia). Realizó sus estudios teológicos en la Universidad de Upsala. En 1944 fue nombrado pastor de la Iglesia Luterana y en 1954 obtuvo el doctorado en París. Posteriormente se desempeñó como docente en la Universidad americana de Harvard donde permaneció hasta el 1984, año en que retornó a su patria para desempeñar el cargo de Obispo en Estocolmo. Posteriormente volvió a Harvard como

---

48 Cfr. COHN-SHERBOK, D., *Ebraismo,* Milano 2000, 460.

capellán de los estudiantes. Como podemos observar, Stendahl tiene una importante trayectoria dentro del protestantismo. También tiene una vasta actividad literaria. Entre sus obras encontramos el importante libro "*Paolo fra ebrei e pagani e altri saggi*"[49], que ha tenido un gran influjo en muchos autores modernos; motivo por el cual nos detendremos a analizar su pensamiento.

Según Stendahl, el mismo título de su libro no es casual ya que expresa lo que él llama 'su tesis', es decir, tratar de reflotar lo que los estudiosos han olvidado durante siglos que es el hecho de haber descuidado uno de los problemas y preocupaciones fundamentales que han estructurado el pensamiento paulino: la relación entre hebreos y paganos[50]. Posteriormente el autor desarrolla su argumento y declara que San Pablo es conciente del rechazo a Cristo por parte de la mayoría de Israel y que esto ha abierto las puertas a los paganos. De todos modos, agrega Stendahl, San Pablo debe asegurarse del 'No' de Israel: por eso comienza siempre su predicación en las Sinagogas de cada ciudad que evangeliza. Solamente cuando estuvo seguro del rechazo de Israel se consideró autorizado a anunciar el evangelio a los paganos. En este sentido, San Pablo advirtió que la Iglesia estaba formada por gran cantidad de paganos y unos pocos hebreos. Este modo de obrar y esta convicción son precisamente explicados teológicamente en Romanos 9 al 11 que son el centro de la carta[51].

---

49 Cfr. STENDAHL, K., *Paolo fra ebrei e pagani e altri saggi,* Torino 1995. La obra que nosotros utilizamos es la traducción italiana del inglés: *Paul among Jews and Gentiles and other essays,* Philadelphia 1994[11]. La primera edición es de 1976.

50 Cfr. *Ibidem,* 47-48.

51 Cfr. *Ibidem,* 82-84.

Stendahl afirma que el problema que se trata de resolver en estos capítulos es la relación existente entre las dos comunidades y la coexistencia de ellas en el misterioso proyecto de Dios. Luego agrega:

> “Es necesario notar que Pablo no dice que cuando llegará el tiempo del Reino de Dios, la plenitud, el pueblo de Israel aceptará a Jesús como Mesías. Dice solamente que vendrá el tiempo en el cual “todo Israel será salvado” (Rom. 11,26). *Es sorprendente observar que Pablo escribe esta entera sección de la carta a los Romanos (Rom. 10,18-11,36) sin jamás usar el nombre de Jesucristo, ni siquiera en la doxología final (11,33-36): es la única doxología de este tipo en sus escritos sin algún elemento cristológico.*
>
> *Estas observaciones dispersas sobre Romanos hacen del todo claro que el centro temático de esta carta de Pablo es la relación entre hebreos y paganos y no la doctrina de la justificación o de la predestinación, y ciertamente no otros válidos, y sin embargo abstractos, temas de teología*”[52].

---

[52] *Ibidem,* 51: “Bisogna notare che Paolo non dice che quando arriverà il tempo del regno di Dio, la pienezza, il popolo d’Israele accetterà Gesù come Messia. Dice soltanto che verrá il tempo in cui “tutto Israele sarà salvato” (Rom. 11,26). È stupefacente osservare che Paolo scrive questa intera sezione della lettera ai Romani (Rom. 10,18 - 11,36) senza mai usare il nome di Gesù Cristo, nenmeno nella dossologia finale (11,33-36): è l’unica dossologia di questo tipo nei suoi scritti senza alcun elemento cristológico.

Queste ossevazioni sparse su Romani rendono del tutto chiaro che il centro temático di questa lettera è il raporto fra ebrei e pagani e non la dottrina della giustificazione o della predestinazione, e certamente non altri validi, e tuttavia astratti, temi di teologia”. La cursiva es nuestra.

Nos hemos extendido en la trascripción del texto porque nos parece que aquí el autor expresa lo central de su pensamiento: *en primer lugar*, la salvación de Israel sin necesidad de adherir a Cristo y *en segundo lugar*, que el tema central de la carta es la relación entre hebreos y paganos. Respecto al primer punto, que es aquel que particularmente nos interesa, lo va a aclarar aún más: "...la referencia de Pablo al proyecto misterioso de Dios es una afirmación de una coexistencia entre el judaísmo y el cristianismo querida por Dios en la cual el empuje misionero por convertir a Israel es tenido bajo control"[53].

Al final del libro Stendahl explicará que San Pablo no tiene ningún tipo de pensamiento triunfalista respecto al judaísmo. Esto lo demostrará ante todo no combatiéndolo y, además, poniendo en guardia a los cristianos de origen pagano contra cualquier sentido de superioridad respecto al judaísmo y a los hebreos (Rm 9 a 11, y en particular 11,11-35)[54]. Luego agrega:

> "Cuando aparece claro a Pablo que el movimiento de Jesús deberá ser un movimiento de paganos, *dejando que Dios reconstituya a Israel a su tiempo y a su modo*, entonces no tenemos una doctrina triunfalista, sino una línea de pensamiento que Pablo utiliza para romper el imperialismo religioso del cristianismo"[55].

---

53 *Ibidem,* 52: "...il riferimento di Paolo al progetto misterioso di Dio è una affermazione di una coesistenza tra il giudaismo e il cristianesimo voluta da Dio, in cui la spinta missionaria per convertire Israele è tenuta sotto controllo".

54 Cfr. *Ibidem,* 158.

55 *Ibidem*, 158: "Quando appare chiaro a Paolo che il movimento di Gesù dovrà essere un movimento di pagani, lasciando che Dio ricostituisca Israele a suo tempo e a modo suo, allora non abbiamo una dottrina trionfalistica, ma una linea di pensiero che

Esta última citación nos parece de particular importancia. En efecto, el autor había dicho que la salvación de Israel no pasa necesariamente por su adhesión a Cristo. Y aquí va a concretar que *será Dios quien va a reconstituir a Israel a su tiempo y a su modo*. Stendahl no aclara cuál es el 'modo' cómo Dios va a reconstituir a Israel: no dice si se trata de un 'modo' cristiano o no. Pero juzgamos que de sus palabras se deduce que propone una 'vía especial para Israel no en Jesucristo sino directamente en Dios'.

2.2. Johan Christiaan Beker

Nacido en 1924. Es profesor del "Biblical Theology at Princeton Theological Seminary" y ha publicado un libro titulado "*Paul. The Apostle. The triumph of God in Life and Thought*"[56]. Este libro contiene una parte dedicada al 'Destino de Israel'[57], donde Beker subraya que el resto de los autores del Nuevo Testamento (San Juan, San Mateo y San Lucas) ponen a la iglesia como sucesora de Israel, es decir, como el "Nuevo Israel"[58]. En contraste con esta concepción, San Pablo no identifica a la iglesia con el Nuevo Israel sino que tiene una visión más positiva hacia Israel como pueblo de Dios y esto, no sólo mirando al pasado de la historia de la salvación, sino mirando también hacia el futuro de la historia salvífica ya que no habrá una liberación final escatológica sin la salvación de todo

---

Paolo utiliza per spezzare l'imperialismo religioso del cristianesimo". La cursiva es nuestra.

56 Cfr. BEKER, J. C., *Paul. The Apostle. The triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia 1980.

57 Cfr. *Ibidem,* 328-347.

58 Cfr. *Ibidem,* 328-330.

Israel (Rm 11,25-26)[59]. Además, agrega el autor, salvo el caso de 1 Ts 2,14, Pablo no es abiertamente hostil al pueblo de Israel, sino que, más bien, está ávido de su conversión y salvación escatológica[60].

Por otra parte, Israel sigue teniendo una prioridad en el plan de la salvación y San Pablo es conciente de ello. Beker pone tres motivos que evidenciarían esta prioridad de Israel sobre los gentiles. *En primer lugar,* el principio teológico de la unidad de toda la iglesia y de la igualdad de todos sus miembros no ignora la prioridad de la Iglesia de Jerusalén: la conexión con ésta simboliza la conexión de la iglesia con las promesas hechas por Dios a Israel. De allí que Pablo no rompe con Jerusalén sino que viajará a ella con cierta frecuencia (Ga 1; 2; Rm 15,25-32). *En segundo lugar,* la colecta para la Iglesia de Jerusalén más allá de simbolizar la unidad de toda la iglesia es una prueba viviente, una suerte de agradecimiento ofrecido por los gentiles por el origen judío de la cristiana fe. *En tercer lugar,* la colecta misma demuestra la prioridad de la cristiandad judía e indirectamente la prioridad de Israel en el pensamiento de Pablo[61].

Posteriormente Beker va a hacer un planteo: si San Pablo es conciente de esta prioridad ¿por qué está empeñado en la misión a los gentiles en lugar de ocuparse de los judíos ya sean palestinenses o de la diáspora? Responde que los capítulos 9-11 de Romanos nos permitirán aclarar esta dualidad paulina. Por un lado,

---

59 Cfr. *Ibidem,* 330.

60 Cfr. *Ibidem,* 330-331. Similares conceptos pueden encontrarse en IDEM, *Romans 9-11 in the Context of the Early Church*, 49-51, en "PSB" suppl. 1 (1990) 40-55.

61 Cfr. *Ibidem,* 331-332.

Pablo es llamado a ser “Apóstol de los Gentiles” (Rm 11,13; Ga 1,15-16)[62]. Luego agrega:

> “*Su llamado no niega la misión histórica de Israel al mundo* sino es más bien la consecuencia de aquella misión en la nueva era mesiánica que el evento-Cristo ha inaugurado. [...] La estratégica posición de Israel en la historia de la salvación no está confinada al pasado, como si Israel es ahora absorbido por la iglesia. *Israel permanece una entidad distinta en el futuro de los fines de Dios*. Así, como dijimos antes, Pablo simplemente refuta igualar la iglesia de los Gentiles con el nuevo/verdadero Israel”[63].

Beker afirma que el Apóstol, por otro lado, va a usar su misión entre los gentiles como un modo indirecto de atraer a Israel hacia Cristo, así despertará la emulación en los de su raza (Rm 11,13-14) pero sin que esto implique un cambio de Israel[64].

A continuación se pregunta sobre el significado y el contenido del ‘misterio’ al que San Pablo hace referencia en Rm 11,25 y afirma que se refiere al *modo* y al *método* de la historia de la salvación, es decir, a la sorpresiva onda o la dinámica ondulación de la historia de

---

62 Cfr. *Ibidem,* 332-333.

63 *Ibidem,* 333: “His call does not negate Israel’s historical mission to the world but is rather the consequence of that mission in the new messianic era that the Christ-event has inaugurated. […] Israel’s strategic position in salvation-history is not confined to its past, as if Israel is now absorbed by the church. Israel remains a distinct entity in the future of God’s purpose. Thus, as we saw before, Paul simply refuses to equate the Gentile church with the new/true Israel”. La cursiva es nuestra.

64 Cfr. *Ibidem*, 333.

la salvación de Dios, la ‘interdependencia’ de las tratativas de Dios con gentiles y judíos[65]. Posteriormente agrega:

> “Este proceso toma lugar así: desobediencia Gentil; la desobediencia Judía viene a significar la misión hacia los Gentiles; la misión entre los Gentiles viene a ser causa de celos y conversión de Judíos; y finalmente la recolección escatológica de los Gentiles precederá la salvación escatológica de Israel”[66].

Posteriormente va a precisar algunos aspectos. En primer lugar, el ‘todo Israel’ de Rm 11,26, se debe identificar con la ‘plenitud’ de la que habla en Rm 11,12, es decir, el número completo de Israel como determinado por Dios. Además, la salvación de Israel será como una totalidad étnica, como pueblo. Por otra parte, *la salvación escatológica de Israel (11,26) no será como consecuencia de la misión cristiana.* En efecto, para San Pablo la salvación escatológica de Israel *no consiste en una ‘absorción’ de Israel* por parte de la iglesia de los cristianos-gentiles como lo es en la carta a los Efesios; efectivamente, allí se presenta una iglesia de judíos y gentiles donde Israel cesa de existir como una entidad separada. Continuando esta idea, concluye así:

---

65 Cfr. *Ibidem,* 333-334.

66 *Ibidem,* 334: “This process takes place thus: Gentile disobedience; Jewish disobedience becomes a means for Gentile missions; Gentile missions, in turn, become the cause for the jealousy and conversion of Jews; and finally, the eschatological harvest of the Gentiles will precede the eschatological salvation of Israel”.

"Por el contrario, *Israel tiene un destino escatológico especial para Pablo*, para éste entrará al reino de Dios como pueblo al tiempo cuando la misión de la iglesia de los Gentiles haya sido completada (Rm 11:25-26). *La Cristiandad Judía simplemente no desplaza al pueblo Judío y no representa su plenitud*; más bien los Judíos Cristianos son el símbolo de la continua fidelidad de Dios a Israel y de este modo la prioridad de Israel en la historia de la salvación y de su futura liberación escatológica como un pueblo"[67].

Resumiendo, hemos visto que el autor reafirma la misión histórica del pueblo de Israel el cual permanece como una entidad distinta de la Iglesia en los planes de Dios. Además Israel tiene un destino escatológico especial. De lo dicho anteriormente, se desprende que Beker propone una 'vía especial' para Israel.

2.3. Ed Parish Sanders

El autor es profesor de Exégesis bíblica en la Universidad de Oxford y de Estudios religiosos en la Universidad de Hamilton (Canadá). Está ligado al diálogo hebreo-cristiano. Tiene una gran actividad literaria dentro de la cual dos obras han despertado

---

[67] *Ibidem,* 335: "On the contrary, Israel has a special eschatological destiny for Paul, for it will enter the kingdom of God as a people at the time when the mission of the church to the Gentiles has been fulfilled (Rom. 11:25-26). Jewish Christianity does not simply displace the Jewish people and does not represent their fullness; rather, Jewish Christians are the symbol of the continuing faithfulness of God to Israel and thus of Israel's priority in salvation-history and of its future eschatological deliverance as a people". La cursiva es nuestra.

particular interés: "*Paolo e il giudaismo palestinese*"[68] y "*Paolo, la legge e il popolo giudaico*"[69]. En esta última dedica algunas páginas de gran densidad para tratar sobre 'la salvación de Israel'[70]. Allí ofrece su punto de vista sobre este tema, y además, intenta dar una respuesta a Krister Stendahl que, según Sanders, es el autor más decidido en proponer la "teología de los dos pactos" que implica entender Rm 11,25s. como que Israel será salvado independiente de la fe en Cristo[71].

Desarrollando ya el asunto de la salvación de Israel, Sanders explica que este tema se lo debe entender teniendo en mente las preocupaciones del primer siglo. En efecto, ha fallado la misión entre los judíos, mientras que la misión entre los gentiles ha tenido suceso. Pablo partirá hacia España y así podrá concluir la misión entre los gentiles y cuando esté completado el número de estos será el tiempo de la parusía. Mientras tanto, Dios ha endurecido el corazón de una parte de Israel para que se completase la misión entre los gentiles. Por otra parte, esta misión servirá para ganar a Israel excitándolos con celos (Rm 11,13-16). Agrega que en Rm 11,25-26a la salvación de Israel está íntimamente conectada con la salvación de los gentiles: esta última es el nexo causal de la salvación de Israel[72]. Posteriormente afirma:

> "El misterio que Pablo revela, por consiguiente, al menos en 11,25-26a, es que Israel será salvado en una manera

68 Cfr. SANDERS, E. P., *Paolo e il giudaismo palestinese,* Brescia 1986.
69 Cfr. SANDERS, E. P., *Paolo, la legge e il popolo giudaico,* Brescia 1989.
70 Cfr. *Ibidem,* 318-329.
71 Cfr. *Ibidem,* 318-319.
72 Cfr. *Ibidem,* 320.

> inesperada, *después* que el número completo de los gentiles habrá sido ganado, y *a través* de la misión a los gentiles, no como resultado de la misión de Pedro u otros. El nexo con la misión a los gentiles muestra que la salvación de Israel no puede suceder sin Cristo"[73].

Luego se plantea acerca de una posible contradicción: si todo hace ver que la salvación de Israel está conectada con la misión a los gentiles, ¿por qué San Pablo en 11,26b sugeriría que esta salvación no tiene nada que ver con la misión de los apóstoles a los gentiles sino que se realizaría en la parusía y directamente por parte del Libertador?, ¿nos autorizaría esto a hablar de dos vías de salvación? La respuesta que da Sanders es negativa, porque para sostener que existen dos vías de salvación es necesario admitir que el Apóstol haya hecho esta distinción y en la mente de San Pablo tal distinción no existe, es decir, es inconcebible que pensase en Dios independientemente de Cristo: Dios quiere que todos se salven por medio de Cristo. Además, la metáfora del olivo aclara que Pablo no está pensando en una vía de salvación diversa: hay un solo olivo y la condición para ser una 'rama' del mismo es la fe. Sería un error pensar que Pablo esté pensando en la reinserción de Israel en el olivo independientemente de la fe[74].

Posteriormente Sanders se va a hacer dos preguntas. Dando por supuesto que el Libertador es Cristo y que la salvación de Israel

---

[73] *Ibidem,* 321: "Il mistero che Paolo rivela, quindi, almeno in 11,25-26a, è che Israele sarà salvato in una maniera inaspettata, *dopo* che il numero completo dei gentili sarà stato guadagnato, ed *attraverso* la missione ai gentili, non come risultato della missione di Pietro o di altri. Il nesso con la missione ai gentili mostra che la salvezza di Israele non può avvenire senza Cristo".

[74] Cfr. *Ibidem,* 321-323.

está ligada con la misión a los gentiles: ¿se debe entender que San Pablo quiere decir que “algunos” serán salvados como resultado del celo (11,14) originado por la misión a los gentiles, mientras que para la salvación de “todos” se deberá esperar a la parusía?, ¿no sería mantener, en cierto sentido, los privilegios de Israel proveyendo a su salvación independientemente de la misión apostólica y atribuyéndola directamente a Cristo en su parusía? Afirma que no se sorprendería de que ésta fuera la respuesta de San Pablo, aunque no está convencido que así sea. De todos modos, luego propone una forma más sencilla de entender 11,13-36: el único modo para entrar en el cuerpo de aquellos que se salvan es la fe en Cristo; la misión a los gentiles indirectamente conducirá a la salvación de todo Israel. El intento de Dios es tener misericordia de todos, pero la misericordia tiene como condición la fe[75].

Sanders plantea finalmente la cuestión de la actualidad del mensaje paulino teniendo en cuenta el diálogo entre hebreos y cristianos y dice que “...la idea de San Pablo no suministra un fundamento adecuado para el diálogo cristiano-judaico”[76]. El motivo es que pasaron muchas generaciones sin que las expectativas del Apóstol se cumpliesen. En efecto, sus referencias a la plenitud de los gentiles y a la salvación de Israel dependían de un *inminente retorno de Cristo* y tenían en cuenta sólo las *generaciones contemporáneas a San Pablo*. Por lo tanto, y visto que la parusía esperada no se cumplió, estas referencias a gentiles y judíos no pueden ser usadas en manera simplista para determinar qué habría

---

75 Cfr. *Ibidem,* 324-326.

76 *Ibidem,* 326-327: “...l’idea di Paolo non fornisce un fondamento adeguato per un dialogo cristiano-giudaico”.

pensado el Apóstol sobre el destino de las generaciones futuras, ya sea de los gentiles o de los hebreos. En otras palabras, es imposible establecer qué habría pensado San Pablo visto que Dios no hizo lo que él pensaba que Dios haría[77]. Para proponer una solución al respecto, trata de adentrarse en el pensamiento del Apóstol y juzga que éste habría mantenido en pie dos convicciones: por un lado, que la salvación viene por la fe y, por otro lado, que las promesas de Dios a Israel son irrevocables[78]. Concluye afirmando:

> "Habría sostenido las propias convicciones, habría continuado a aseverarlas, y también habría tratado de *combinarlas en nuevas maneras.* Al menos esto es aquello que hizo durante el breve período del cual tenemos noticia"[79].

De lo dicho anteriormente se puede concluir que Sanders no piensa en una 'vía alternativa' para el pueblo de Israel sino que la salvación viene por la fe en Cristo.

2.4. Autores Valdenses

Hemos incluido bajo un mismo título dos autores por distintos motivos: ambos pertenecen a la Iglesia Valdense, tienen afinidad de pensamiento en cuanto respetuosos de un magisterio común, los

---

77 Cfr. *Ibidem,* 326-327.

78 Cfr. *Ibidem,* 328-329.

79 *Ibidem,* 329: "Avrebbe sostenuto le proprie convinzioni, continuato ad asserirle, e anche provato a combinarle in nueve maniere. Almeno questo è ciò che fece durante il breve periodo di cui abbiamo notizia". La cursiva es nuestra.

dos están ligados al diálogo hebreo-cristiano y han aportado sendos artículos a la revista que está bajo la custodia de la Asociación "Amicizia Ebraico-Cristiana": se trata de los profesores *Giovanni Scuderi*[80] y *Daniele Garrone*[81].

Giovanni Scuderi ha escrito un artículo titulado "*Documenti delle Chiese Evangeliche*"[82], en el cual presenta extractos de algunos documentos emanados de distintas Iglesias protestantes y tienen por finalidad revisar ciertas concepciones cristianas respecto al pueblo de Israel y su misión. Estos documentos no los elige al azar sino que son representativos y reúnen el contenido de los demás documentos.

El *primer documento* que presenta proviene de un grupo de Iglesias evangélicas europeas y se trata de la "*Dichiariazione del consiglio protestante belga sulle relazioni tra ebraismo e cristianesimo del 1967*"[83]. Scuderi explica que la Iglesia e Israel no son dos identidades opuestas sino "...dos partes de una única realidad, aquella del único pueblo de Dios fundado sobre la promesa divina y que tiene una única misión"[84]. La Iglesia ha sido inserida en el único pueblo de Dios y por lo tanto debe renunciar a

---

80 Es Pastor de la Iglesia Valdense de Livorno. Presidente de la Sociedad Bíblica en Italia. Miembro del grupo mixto teológico del SAE. Encargado de cursos de teología protestante en el Instituto Católico "San Bernadino di Verona".

81 Es Pastor. Docente de Antiguo Testamento en la Facultad Valdense de teología de Roma.

82 Cfr. SCUDERI, G., *Documenti delle Chiese Evangeliche,* en AA.VV., *Ebrei ed Ebraismo nel Nuovo Testamento, 1,* Roma 1989, 27-46.

83 El profesor Scuderi toma el texto de este documento de la obra de SESTIERI, L. – CERETI, G., *Le Chiese cristiane e l'Ebraismo,* Casale Monferrato 1983, 98-101.

84 SCUDERI, G., *Documenti delle Chiese Evangeliche*, 30-31, en AA.VV., *Ebrei ed Ebraismo nel Nuovo Testamento, 1,* Roma 1989, 27-46: "...due parti di una unica realtà, quella dell'unico popolo di Dio fondato sulla promessa divina ed avente una unica missione".

toda pretensión de ser llamada el ‘solo’, el nuevo pueblo de Dios[85]. A continuación afirma:

> “En efecto, no hay fractura entre «antiguo» y «nuevo». Si algo de nuevo existe es esto: «el único pueblo de Dios, es decir Israel y la Iglesia, que inicia la marcha hacia la realización de las promesas de la Palabra de Dios respecto a Israel y a las naciones» (...ed. ital. p.101) La Iglesia por tanto «representa todos aquellos que *en* Cristo y *con* Israel [...] son la revelación del único pueblo de Dios» (ed. y loc.cit.)”[86].

El autor refiere a continuación acerca del modo cómo el documento entiende el texto de Mt 21,43: “Por eso os digo que os será quitado el reino de Dios y será entregado a un pueblo que rinda sus frutos” ya que es usado frecuentemente en manera antisemita, y dice que se debe entender en un sentido parenético o de advertencia no sólo a los hebreos sino también a este único pueblo de Dios en su conjunto[87].

---

85 Cfr. *Ibidem,* 32-33.

86 *Ibidem*, 33: “Infatti non esiste frattura tra «vecchio» e «nuovo». Se qualcosa di nuovo esiste è proprio questo: «l’unico popolo di Dio, cioè Israele e la Chiesa, che inizia la marcia verso la realizzazione delle promesse della Parola di Dio riguardo a Israele e alle nazioni» (...ed. ital. p.101). La Chiesa pertanto «rappresenta tutti coloro che *in* Cristo e *con* Israele [...] sono la rivelazione dell’unico popolo di Dio» (ed. e loc. cit.)”. Dentro de la cita que acabamos de reproducir textualmente, Scuderi,intercala palabras suyas con textos de los Documentos arriba señalados. Para distinguir, lo que afirma el autor, de aquello que cita del Documento, citamos con “...” la cita completa del autor, mientras que con «...» la cita del texto del Documento. Recordamos que ésta última se extrae, como anticipamos, de la obra de SESTIERI, L. – CERETI, G., *o. c.*, 101.

87 Cfr. *Ibidem*, 33.

Otro documento que presenta es la "*Risoluzione sinodale sul rinnovamento dei raporti fra cristiani ed ebrei*", aprobada por el *Sinodo evangelico regionale della Renania* en el año 1980[88]. Scuderi, comentando el documento, explica que éste tiene algunas características particulares: es la primera vez que una corte eclesiástica regional alemana trataba en una declaración oficial acerca de las relaciones entre hebreos y cristianos. Además, para motivar la necesidad de adquirir una nueva relación con el pueblo de Israel, el Sínodo cita como único texto bíblico explícito a Romanos 9 al 11[89]. Posteriormente, haciendo referencia a la imagen de las ramas injertadas en el olivo (Rm 11,17), expone:

> "Los cristianos de origen pagano, en práctica la Iglesia de hoy en su casi totalidad, no son una nueva planta que suplanta la vieja, sino ramos injertados en ella. Por eso la Iglesia e Israel están indisolublemente ligados precisamente en virtud de aquella elección del pueblo hebraico histórico que dura en el tiempo, aquella «*durable elección*», a ser el pueblo de Dios"[90].

El autor precisa ulteriormente el concepto por medio de distintas citaciones, haciendo ver que los cristianos de origen pagano se

---

88 Cfr. *Ibidem,* 33. Para encontrar el texto del documento citado el autor remite, entre otros, a SIDIC XVI/1/(1981) p. 26s (trad. franc); "La Luce" del 10.12.1982 (trad. it.).

89 Cfr. *Ibidem*, 34.

90 *Ibidem,* 35: "I cristiani di origine pagana, in pratica la Chiesa di oggi nella sua quasi totalità, non sono una nuova pianta che soppianta la vecchia bensì dei rami innestati in essa. Perciò Chiesa e Israele sono indisolubilmente legati proprio in virtù di quella elezione del popolo ebraico storico che dura nel tempo, quella «*durevole elezione*», ad essere il popolo di Dio".

acercan a Israel, al hebraísmo, para ser “incorporados” (a través del mensaje de Jesucristo) al pacto de Dios con Israel. Además rechaza la idea de “sustitución” del ‘viejo’ pacto por el ‘nuevo’: el pueblo de Israel no ha sido rechazado o superado por la Iglesia[91].

El *último documento* que presenta es el “*Documento del Sinodo Valdese del 1982*”que contiene un “*documento sull’ecumenismo*” con un parágrafo destinado a Israel (3.3)[92]. El documento habla de la ‘dimensión perdida’ que hay que recuperar. El autor explica que se refiere a la dimensión perdida de la unidad del “único pueblo de Dios”, es decir, la unidad entre la Iglesia y la Sinagoga. Hubo entre ambas una fractura dolorosa y dramática pero, al mismo tiempo, inmensamente fecunda ya que ha permitido a los paganos conocer el Dios de Israel. Además, explica que con este concepto de la unidad del pueblo de Dios, el Sínodo pretende rechazar aquella tesis según la cual al ‘viejo’ pueblo de Dios, el Israel del Antiguo Testamento, lo ha sustituido un ‘nuevo’ pueblo de Dios, la Iglesia cristiana[93]. En la *conclusión* afirma:

> “...existe todavía hoy un solo pueblo de Dios dividido en dos partes: la Iglesia que ha reconocido en Jesús al Mesías de Israel, y el Israel histórico que, aunque no reconociéndolo, permanece sin embargo el pueblo elegido, entonces debemos con claridad admitir que entra fuertemente en crisis la legitimidad de aquella eclesiología clásica, que todavía hoy hace escuela, y que continúa a

91 Cfr. *Ibidem*, 36-37.
92 Cfr. *Ibidem*, 41.
93 Cfr. *Ibidem*, 42-43.

> atribuir con exclusividad a la Iglesia el título de pueblo de Dios, calificándolo inclusive con el adjetivo «nuevo»”[94].

De lo dicho podemos observar que el autor piensa en un único pueblo de Dios pero dividido en dos partes: cristianos y judíos donde cada uno tiene un camino legítimo y autónomo. Por lo tanto, apreciamos que propone una ‘vía alternativa’ para el pueblo de Israel.

Daniele Garrone, valdense, ha escrito un artículo titulado “*Il valore salvifico dell’ebraismo*”[95]. En el mismo rechaza la llamada “teología de la sustitución” y se propone hacer una reflexión en positivo sobre la relación entre cristianos y hebreos, redescubriendo la vocación y el sentido de la presencia de Israel y desarrollando lo que él llama una “teología cristiana del hebraísmo”[96]. Formula ‘algunos lineamientos’ tomados del ya citado Sínodo evangélico de Renania y de la 199ª Asamblea General de las Iglesias Presbiteranas de USA, proponiendo una relectura de *Romanos 11* según los siguientes principios:

1. El discurso del Apóstol no promueve ningún tipo de triunfalismo ya que simplemente se limita a describir el injerto de los paganos en el olivo, del cual fueron cortadas algunas ramas, pero haciendo notar que el proceso no está concluido, ya que las ramas cortadas

---

[94] *Ibidem,* 45: “...esiste anche oggi un solo popolo di Dio diviso in due parti: la chiesa che ha riconosciuto in Gesù il Messia d’Israele, e l’Israele storico che, pur non riconoscendolo, rimane tuttavia il popolo eletto, allora dobbiamo con chiarezza ammettere che entra fortemente in crisi la legitimita di quella eclesiologia clásica, che fa scuola ancora oggi, e che continua ad atribuiré in esclusiva alla Chiesa il titolo di popolo di Dio, qualificandolo addirittura con l’aggettivo «nuovo»”.

[95] Cfr. GARRONE, D., *Il valore salvifico dell’ebraismo,* en AA.VV., *Ebrei ed ebraismo nel Nuovo Testamento, 1,* Roma 1989, 145-167.

[96] Cfr. *Ibidem*, 151-152.

pueden ser nuevamente injertadas (v. 23), mientras que las ramas que habían sido injertadas pueden ser cortadas (v. 22). El motivo por el cual han sido injertadas en el olivo es la misericordia de Dios, por lo tanto no deben ensoberbecerse contra las ramas desgajadas (vv. 18-20) sino más bien invita a temer antes que a complacerse[97].

2. Con la imagen del olivo y del injerto San Pablo evita la contraposición de dos pactos: uno viejo, anulado, y otro nuevo, en vigor y perenne. Luego agrega:

> "La idea es por el contrario aquella de un *único pacto*, a lo sumo cada vez más renovado, extendido y profundizado, desde Abrahám hasta Jesús, de tal modo extendido y profundizado hasta comprender ahora inclusive los paganos, aquellos que eran hasta ahora excluidos, sin Dios en el mundo (Ef 2,12). No es aquí central la confrontación /la concurrencia de dos realidades «sociológicas» (el pueblo de Israel; la Iglesia ex gentibus como tertium genus, como tercer pueblo), sino la única acción del Dios que elige y asocia a sí en el pacto"[98].

3. La historia de Israel, aun de aquel que rechazó a Cristo, no se identifica con alguien que está muerto, paganizado, profanado o secularizado. Israel sigue siendo una realidad viviente en el

---

[97] Cfr. *Ibidem*, 152.

[98] *Ibidem,* 152-153: "L'idea è invece quella di un unico patto, semmai più volte rinnovato, esteso e approfondito, da Abramo a Gesù, così esteso e approfondito da comprendere ora anche i pagani, coloro che erano finora esclusi, senza Dio nel mondo (Ef 2,12). Centrale non è qui il confronto/la concorrenza di due realtà «sociologiche» (il popolo d'Israele; la chiesa ex gentibus come tertium genus, come terzo popolo), ma l'unica azione di Dio che elegge e associa a se nel patto". La cursiva es nuestra.

horizonte de la salvación, porque “los dones y la vocación de Dios son irrevocables” (v. 29)[99].

Después de exponer estas líneas de pensamiento, Garrone extrae algunas *consecuencias*:

I. El diálogo con los hebreos es un diálogo con quien ya se encuentra en una relación de alianza con Dios. Cristianos y hebreos han sido llamados y enviados por el único Dios[100].

II. Se debe abandonar la “misión cristiana” entre los hebreos: se debe dar un testimonio cristiano ante Israel, pero éste no debe revestir la forma de misión. La idea es, según Rm 11,14, despertar celos en la sinagoga con una vida auténticamente cristiana[101].

III. Se debe pensar, según los documentos de Renania y Presbiteriano, que: “Israel y la iglesia aparecen como dos formas del único pueblo de Dios, que son, cada uno a su modo, testimonios de Dios en el mundo (Renania 6; Doc. presb. punto 3)”[102].

El autor *concluye* el artículo formulándose algunos interrogantes, tales como ¿cuál es el papel de Jesús en esta visión del único pacto, del único pueblo de Dios?, ¿se debe hablar de dos vías de salvación: Cristo para los paganos y la Toráh para Israel?, ¿toda cristología es antihebrea?, etc. Finalmente, confiesa que todos estos problemas existen y el no sabe dar una respuesta sistemática

---

99 Cfr. *Ibidem*, 153.

100 Cfr. *Ibidem*, 153-154.

101 Cfr. *Ibidem*, 154.

102 *Ibidem,* 154: “Israele e la chiesa appaiono come due forme dell’unico popolo di Dio, che sono, ognuno a modo suo, testimoni di Dio nel mondo (Renania, 6; Doc. presb. punto 3)”.

y completa a todos ellos. Agrega que este es el momento de las inquietudes, de buscar nuevas perspectivas y luego llegará el momento de la síntesis[103].

De lo anteriormente expresado, podemos concluir que si bien es cierto que el autor al final plantea algunas dudas sobre las tesis sostenidas a lo largo del discurso, no obstante nos vemos autorizados a afirmar que piensa en una 'vía especial' para el pueblo de Israel.

2.5. Reidar Hvalvik

El autor forma parte de "The Free Faculty of Theology" de Noruega. Ha escrito un artículo titulado "*A 'sonderweg' for Israel. A critical Examinations of a current Interpretation of Romans 11.25-27*"[104], donde presenta una visión crítica de la opinión de Krister Stendahl y de Franz Mussner. Del primer autor ya hemos expuesto su pensamiento, mientras que del segundo nos ocuparemos más adelante, al momento de analizar los autores católicos. Hvalvik, por su parte, resume la visión de Stendahl y Mussner en tres puntos: "Los Judíos serán salvados (1) sin la aceptación de Jesús como Mesías (Stendahl), (2) sin la conversión al evangelio (Mussner), (3) a través de la parusía de Cristo (Mussner)"[105]. A su vez, continúa, tienen dos pensamientos en común: "...(1) están unidos en su visión sobre Rom. 11.26f. y (2) retienen que los Judíos tienen una vía

[103] Cfr. *Ibidem*, 154-155.

[104] Cfr. HVALVIK, R., "*A 'sonderweg' for Israel. A critical Examinations of a current Interpretation of Romans 11.25-27",* en "JSNT" 38 (1990) 87-107.

[105] *Ibidem,* 88: "The Jews will be saved (1) without acceptance of Jesus as the Messiah (Stendahl), (2) without conversion to the gospel (Mussner), (3) through the parousia of Christ (Mussner)".

especial de salvación, un ‘Sonderweg’”[106]. Luego el autor trata de dar una respuesta al pensamiento de estos autores.

Hvalvik advierte sobre la imposibilidad de que la salvación sea sin la fe en Cristo. En efecto, ya en Rm 1,16 la salvación: 1) está estrechamente ligada al Evangelio, 2) es dada a quien tiene fe y 3) es dirigida, por medio del evangelio, a los judíos y a los gentiles, incluso a los judíos en primer lugar[107]. Agrega que tampoco está ausente en Rm 11 el concepto de la fe; esto se puede apreciar en el v. 23:

> “De hecho este versículo contiene la afirmación de Pablo concerniente a la vía de salvación para el pueblo Judío en este contexto: los no creyentes judíos serán ‘injertados’ *si ellos no persisten en su incredulidad*. Fe en Cristo es la única vía de salvación, también para los Judíos. No hay distinción en esta cuestión (cfr. 10.12).
>
> Esto es posteriormente corroborado por el hecho que Pablo ve al resto como un seguro signo que Dios no ha rechazado a su pueblo (cfr. 11.1ff.) En otras palabras, el resto garantiza la salvación de ‘todo Israel’. [...] ‘Desde que la salvación recibida por el resto no fue divorciada de Jesucristo, tampoco lo será la salvación de todo Israel’”[108].

---

106 *Ibidem,* 88: “...(1) they both tie their view to Rom. 11.26f. and (2) they both hold that the Jews have a special way of salvation, a ‘Sonderweg’”.

107 Cfr. *Ibidem,* 89-90.

108 *Ibidem,* 90: “In fact this verse contains Paul’s only statement concerning the way of salvation for the Jewish people in this context: The non-believing Jews will ‘be grafted in’ *if they do not persist in their unbelief.* Faith in Christ is the only way to salvation, also for the Jews. There is no distinction in that matter (cf. 10.12).

This is further corroborated by the fact that Paul sees the remnant as a sure sign that God has not rejected his people (cf. 11.1ff.). In other words, the remnant

Por otra parte, agrega el autor, en la teología de San Pablo la fe en Cristo no es fruto de una obra humana sino un don (Flp 1,29) que viene por medio de la predicación del Evangelio (Rm 10,17). Esto también es válido en lo referente a la salvación de Israel ya que la salvación es ofrecida al género humano (judíos y gentiles por igual), a través de la predicación del mismo. Además, continúa Hvalvik, cuando el Apóstol enfatiza que 'Dios tiene el poder de injertarlos de nuevo' (v. 23), probablemente este poder de injertarlos esté en relación con el Evangelio, ya que según Rm 1,16 el Evangelio es poder de Dios para la salvación de todo el que cree. Finalmente, el hecho de que la salvación de Israel esté en estrecha relación con la misión a los gentiles, muestra que la misma no tiene lugar fuera de Cristo, es decir, la salvación de Israel no puede tener lugar fuera de la predicación del Evangelio de Cristo[109].

En referencia al argumento de que Israel será salvado por Cristo directamente en la Parusía, Hvalvik observa que es un error admitir esta hipótesis, ya que supone una mala interpretación de Rm 11,26b: 'el Libertador vendrá desde Sión'. El autor explica que ciertamente el Libertador debe ponerse en relación con Cristo, pero una interpretación cristológica no implica automáticamente una referencia a la segunda venida de Cristo. Uno de los motivos que da es que el verbo 'liberar' (ῥύομαι) no siempre está ligado a Cristo: si bien en 1 Ts 1,10 se lo pone en relación con la segunda venida de Cristo, en otros contextos se suele referir también a Dios (cfr. 2 Co

---

guarantees the salvation of 'all Israel'. […] 'Since the salvation received by the remnant was not divorced from Jesus Christ, neither will be the salvation of all Israel'".

[109] Cfr. *Ibidem,* 91.

1,10; Rm 15,31; Col 1,13)[110]. Por otra parte, la expresión ἐκ Σιών puede tener distintos significados: puede referirse al origen judaico de Cristo (Rm 9,5) o también que la salvación vendrá desde Jerusalén. Estos motivos bastan para mostrar que ἐκ Σιών no parece referirse a la Parusía. Luego agrega: “Esta conclusión es posteriormente sustentada por el hecho que *nada en el contexto se refiere a la Parusía de Cristo*”[111].

A continuación Hvalvik expresa en qué sentido se puede entender que la salvación de Israel tiene algo especial: el texto habla que cuando haya entrado la ‘*plenitud* de los gentiles’, entonces ‘*todo* Israel será salvo’, es decir, que cuando entre el número de los elegidos de entre las naciones, Israel se salvará como un ‘todo’ (aunque esto no quiera decir que se salve cada individuo en particular). Luego dice: “Aquí nosotros encontramos lo que se podría llamar la prerrogativa de Israel (cf. 1.16): Israel es - como un pueblo - elegido por Dios, y tiene como tal una promesa de salvación para el pueblo *como un todo*”[112]. Sólo en este sentido se puede entender que haya algo especial respecto a la salvación de Israel: será salvado como un pueblo. Luego concluye: “Nosotros podemos, por eso, concluir que Rom. 11,25-27 no puede ser usado como base para una teoría que sostenga una *vía especial de salvación* para los Judíos”[113].

---

[110] Cfr. *Ibidem,* 91-93.

[111] *Ibidem,* 94-95: “This conclusion is further supported by the fact that nothing in the context refers to Christ’s parousia”. La cursiva es nuestra.

[112] *Ibidem,* 100-101: “Here we find what we could call the prerrogative of the Jews (cf. 1.16): Israel is –as a people- elected by God, and have as such a promise of salvation for the people *as a whole*”.

[113] *Ibidem,* 101: “We can, therefore, conclude that Rom. 11.25-27 cannot be used as basis for a theory that maintains a special *way of salvation* for the Jews”.

De lo dicho anteriormente podemos concluir afirmando que Hvalvik sostiene que el pueblo de Israel obtendrá su salvación en Cristo y no mediante una vía especial: el único sentido en el que se puede entender que Israel tendrá un tratamiento especial es que su salvación será del pueblo ‘como un todo’.

3. Pensamiento de autores católicos

3.1. Franz Mussner

Nacido en 1916, Mussner ha escrito el famoso libro titulado “*Tratado sobre los Judíos. Para el diálogo judeo-cristiano*”[114]. En el mismo dedica un apartado donde trata particularmente nuestro tema bajo el título “*Todo Israel se salvará*” (Rm 11,26)[115].

En primer lugar analiza a quién se refiere ese ‘todo Israel’. Luego de hacer un análisis diacrónico del término ‘Israel’ llega a la siguiente conclusión: “Una consideración diacrónica del empleo lingüístico de «todo Israel» da pie para considerar la fórmula como una expresión alusiva a la *totalidad de Israel*”[116]. Analizando luego la expresión «todo Israel» en el contexto de Rm 11,26 manifiesta: “El «todo Israel» se compone más bien del «resto» de los que por la gracia de Dios han aceptado el evangelio y de los «demás» que han sido endurecidos (por Dios) (cf. 11,5-7)”[117].

---

[114] Cfr. MUSSNER, F., *Tratado sobre los Judíos. Para el diálogo judeo-cristiano,* Salamanca 1983.

[115] Cfr. *Ibidem,* 48-62.

[116] *Ibidem,* 50. La cursiva es nuestra.

[117] *Ibidem,* 51.

Posteriormente, antes de abandonar el tratamiento de 'todo Israel', Mussner se pregunta si San Pablo al referirse a esta fórmula piensa únicamente en su generación o en 'todo Israel' en su extensión histórico-temporal. Su respuesta es que San Pablo "piensa realmente en la *totalidad del pueblo Judío*"[118]. La explicación que da es que la mirada del Apóstol, desde un punto de vista diacrónico, se dirige hacia el tiempo del anuncio profético (hay una gran cantidad de citas de la Sagrada Escritura en Rm 9-11), también se dirige hacia sus contemporáneos y la misión realizada entre ellos, aun cuando ésta ha sido una experiencia fundamentalmente negativa (Rm 10,1 ss.16-19) y finalmente dirige su mirada hacia el futuro ya que usa varias veces verbos en futuro: se salvará (v. 26), serás cortado (v. 22), serán injertados (v. 23), alejará (v. 26b). Ahora bien, explica Mussner, estos verbos no están ligados a una indicación de tiempo sino que en el contexto de estos futuros del capítulo 11, únicamente aparece la indicación de una meta temporal: "hasta que entre el número pleno de los gentiles". Esta referencia permanece 'apocalípticamente' velada ya que ese momento en que habrá entrado el número pleno de los paganos no lo conoce nadie y el Apóstol tampoco lo da a conocer. Además, continúa, el título honorífico "Israel" con el que se designa al pueblo judío, su denominación como "simiente de Abraham" (9,6), la referencia a los 'padres' (9,5 y 11,28), que lo son de todos los judíos y de todo Israel, permiten suponer que el dativo 'con ellos' (αὑτοῖς) de 11,27a se extiende a 'todo Israel' en su prolongación diacrónica

---

[118] *Ibidem,* 53.

a través de la historia y no se refiere a una parte de él únicamente[119]. Estos argumentos lo llevarán a concluir declarando:

> "Podemos por tanto suponer que cuando Pablo dice «todo Israel» piensa realmente en la *totalidad del pueblo judío* y anuncia su «salvación» escatológica, ciertamente en razón de los «padres», cuya elección convierte a la «elección» de Israel en algo irrevocable"[120].

Mussner se pregunta en segundo lugar sobre la 'manera' en que se salvará Israel[121], explicando que sobre este tema existen en exégesis fundamentalmente dos tipos de opiniones: la de aquellos que piensan que Israel se salvará sobre el fin convirtiéndose al Evangelio y accediendo de este modo a la fe en Jesucristo, y por otro lado, la de aquellos que piensan que Israel alcanzará la

---

[119] Cfr. *Ibidem,* 52-53.

[120] *Ibidem,* 53. La cursiva es nuestra. En relación a la salvación de la 'totalidad del pueblo judío', Mussner va a retomar el tema cuando trate sobre *'Israel, raíz de la iglesia'* (63-68). Allí va a precisar diciendo: "Las «ramas» de Israel, temporalmente desgajadas de ese olivo, volverán a ser «injertadas» al final (Rom 11,24), lo que implica claramente que esas ramas *se conservan* en el «ínterin» y *ni se secan ni son quemadas*; precisamente esto es algo que debemos tener en cuenta"; *Ibidem,* 65. La cursiva es nuestra. Por su parte, el autor hebreo BROD, M. M., *o. c.*, 69-70. 123-124, como hemos visto, también sostiene que 'todos los miembros del pueblo de Israel serán salvados' (redimidos, usando la terminología del autor). En efecto, el Mesías vendrá y hará que todos los Israelitas aún no arrepentidos se arrepientan en el día del juicio. Este arrepentimiento es inevitable, decía el autor, ya que será, o bien, espontáneo de parte de cada israelita, o bien, el mismo Mesías lo obligará a arrepentirse de modo que todos puedan participar en la resurrección gloriosa. De este modo, "...todo hebreo se habrá arrepentido; así todos serán considerados dignos de ser redimidos. Citando el *Midràsh Shmuèl: ...todo hebreo será necesariamente justo, ya que Hashèm ha establecido que ninguno será repudiado*". Reproducimos el pasaje italiano citado de modo textual: "...ogni ebreo si sarà pentito; così tutti saranno considerati degni di essere redenti. Citando il *Midràsh Shmuèl: ...ogni ebreo sará necessariamente giusto, poiché Hashèm ha stabilito che nessuno verrà ripudiato*". La cita textual es de página 124.

[121] Cfr. *Ibidem,* 53-57.

salvación escatológica por un "*camino especial*". El autor afirma que la solución a este problema la dará el mismo texto. Comienza explicando que éste no habla en ningún lugar de 'conversión' sino solamente de 'endurecimiento' y de 'salvación'[122]. Además, el futuro pasivo 'será salvado' (σωθήσεται) es un pasivo teológico que tiene por sujeto a Dios: por lo tanto, Dios en persona salvará a Israel. Pero ¿de qué manera? La respuesta, continúa Mussner, nos la da 11,26b.27: "De Sión vendrá el Salvador. Él alejará de Jacob las impiedades y ésta (será) por mi parte la alianza a favor de ellos, cuando quite sus pecados". El autor explica que el futuro 'vendrá' (ἥξει) se refiere a algo que debe llegar, por tanto, no a la primera venida de Jesús. Por otra parte, ¿quien es ese 'salvador' (ὁ ῥυόμενος)? Mussner explica que algunos exegetas piensan que se trata de Dios porque en el mismo Isaías, de quien procede la cita, se piensa también en Dios. Por su parte, el autor se inclina a pensar que el texto hace referencia al Cristo de la Parusía. Los motivos que aduce para pensar así son los siguientes: en primer lugar, porque también en Rm 10,11 el Apóstol cita a Isaías 28,16, que también hace referencia a Dios, y San Pablo, en razón del contexto (cfr. 10,9 junto con 10,12), la aplica, por el contrario, a Jesucristo. En segundo lugar, en 1 Ts 1,10 el 'Salvador' al que la comunidad cristiana debe esperar que venga desde el cielo, es Jesús: aquí hay una clara referencia al Cristo de la Parusía. Por lo tanto, a Él parece referirse el texto, concluye Mussner[123]. Posteriormente agrega:

---

[122] Cfr. *Ibidem,* 53.

[123] Cfr. *Ibidem*, 54-55.

"Pero lo que parece cobrar mayor relevancia es el que, conforme a la afirmación del texto 11,26b-32, Israel no va a conseguir la salvación mediante una «conversión en masa» previa a la parusía [...], sino única y exclusivamente en base a una iniciativa, totalmente independiente del comportamiento de Israel y del resto de la humanidad, del Dios que se apiada *de todos*, iniciativa que en concreto consistirá en la parusía de Jesús. El Cristo de la parusía salva a todo Israel sin una previa «conversión» de los judíos al evangelio. Dios salva a Israel por una «vía especial» que descansa a su vez en el principio de gratuidad (*sola gratia*) y que revalida de ese modo la divinidad de Dios, su «elección», su «vocación» y promesas a los padres, junto con su decreto, independientemente de todos los caminos y especulaciones humanas. Es la victoria de la libre gracia de Dios la que salvará a todo Israel"[124].

Luego Mussner refuerza su opinión con algunos argumentos 'a posteriori':

"De este modo concuerda también con el anuncio profético del mismo Jesús en Mt 23,39: «Os digo que a partir de este instante ya no me volveréis a ver hasta que exclaméis: "¡Bendito el que viene en nombre del Señor!"». Dios salva a todo Israel por medio de Cristo («solus

---

[124] *Ibidem,* 55-56.

Christus») y ciertamente «sólo por la gracia» y «sólo por la fe» sin las obras de la ley, puesto que ahora la *emuna* de Israel se vuelve por completo hacia el Cristo que ha de venir de nuevo. De esta manera también en la «vía especial» de la salvación de todo Israel sigue operando eficazmente la doctrina paulina de la justificación”[125].

Continuando con la argumentación señala:

“La tesis de la «vía especial» por la que Dios salvará a todo Israel llegado el momento, parece ser la única verdadera ya que, de acuerdo con Pablo, fue también Dios en persona quien «endureció» a Israel.[...] Mas si fue Dios mismo quien endureció a Israel, lógicamente sólo él podrá sacarlo de su «endurecimiento» y no la iglesia. No serán los pueblos paganos convertidos al evangelio los que salven a «todo Israel» (idea absolutamente contraria a la Biblia) sino únicamente Dios. *El endurecimiento y la salvación de Israel se corresponden entre sí.* El que endurece es también el que salva”[126].

Finalmente concluye:

“Y si todo Israel será salvado en su momento por una intervención especial de Dios, ¿no constituirá entonces la «misión entre los judíos» un asunto muy cuestionable? La

---

[125] *Ibidem,* 56.

[126] *Ibidem,* 56.

> «conversión» de algunos judíos concretos al cristianismo no debe ser considerada como «caso normal» sino más bien como una excepción que por supuesto es posible sólo en virtud de la luz de la gracia de Dios”[127].

Nos hemos extendido en la citación textual de Mussner por la importancia que tiene y por el influjo que ha ejercido en otros autores. Es por ello que queríamos respetar su pensamiento exponiéndolo del modo más directo posible. Como hemos podido observar, Mussner propone una ‘vía especial’ para Israel donde Dios mismo lo salvará directamente en la Parusía de Jesús.

3.2. Joseph A. Fitzmyer

Nacido en 1920, jesuíta. Es una personalidad muy importante por la gran actividad desarrollada en el campo bíblico[128]. Ha escrito el famoso libro “*Lettera ai Romani. Commentario Critico-teologico*”[129]. En esta obra Fitzmyer dedica una parte para analizar nuestro tema bajo el título “*Il mistero d’Israele: tutti saranno salvati (11,25-32)*”[130]. El autor, después de pasar revista a las principales interpretaciones sobre la salvación de Israel, toma distancia de la teoría que propone

---

[127] *Ibidem,* 56-57.

[128] Profesor emérito de Ciencias Bíblicas en la Catholic University of America; Presidente de la Society of Biblical Literature, de la Catholic Biblical Association y de la International New Testament Society. Ha colaborado en el *Nuovo Grande Commentario Biblico,* Brescia 1997. Entre sus numerosas publicaciones se encuentran: *Domande su Gesù. Le risposte del Nuovo Testamento,* Brescia 1987; *Luca Teologo,* Brescia 1991; *Qumran. Le domande e le risposte essenziali sui manoscritti del Mar Morto,* Brescia 1995.

[129] Cfr. FITZMYER, J. A., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico,* Casale Monferrato 1999.

[130] Cfr. *Ibidem,* 733-749.

un ‘sonderweg’, una ‘vía especial’ para Israel, argumentando que es difícil ver cómo San Pablo pueda pensar en dos tipos de salvación: uno realizado por Dios prescindiendo de Cristo para los judíos, y otro a través de Cristo para los paganos y los judíos que habían creído en Él[131]. Posteriormente da el argumento escriturístico:

> “Esto parecería ir contra toda su tesis sobre la justificación y sobre la gracia para *todos* aquellos que creen en el evangelio de Cristo Jesús *(1,16)*. Para Pablo la única vía para entrar a formar parte del nuevo pueblo de Dios es la fe en Cristo Jesús. Cuanto afirma Pablo en *11,12* debe ponerse en relación con *5,9-10.15-17* y *2 Cor 3,7-11.* De esto emerge que toda la argumentación es orientada radicalmente en sentido cristocéntrico”[132].

A continuación el autor explica qué se debe entender por ‘todo Israel’:

> “Para Pablo πᾶς ᾿Ισραήλ significa el Israel en sentido étnico y en sentido diacrónico, por motivo del significado escatológico del futuro σωθήσεται: el pueblo judaico en su conjunto, sea “el resto” o “los elegidos” *(11,7)*, que “los otros” *(11,7)*, serán salvados [...] πᾶς ᾿Ισραήλ es una

---

[131] Cfr. *Ibidem,* 734-736.

[132] *Ibidem,* 736: “Ciò sembrerebbe andar contro tutta la sua tesi sulla giustificazione e sulla salvezza per *tutti* coloro che credono nel vangelo di Cristo Gesú *(1,16)*. Per Paolo l’unica via per entrare a far parte del nuovo popolo di Dio è la fede in Cristo Gesù. Quanto afferma Paolo in *11,12* va messo in rapporto con *5,9-10.15-17* e *2 Cor 3,7-11*. Ne emerge che tutta la sua argomentazione è orientata radicalmente in senso cristocentrico”.

expresión que tiene aquí una acepción corporativa (equivalente a "el entero Israel") [...] como en *1 Re 12,1; 2 Cr 12,1; Dn 9,11,* y por lo tanto no incluye necesariamente todos los israelitas individualmente. Ésta es contrapuesta a la "totalidad de los gentiles", ya que Israel ha gozado de la prerrogativa de la elección y, en calidad de pueblo elegido, ha sido destinatario de la promesa de la salvación. Pero πᾶς Ἰσραήλ es puesto en contraste también con "una parte de Israel" (*11,25c*) y con el "resto" (*11,5*). Así que "todo Israel" tiene el mismo significado de la "totalidad" de la cual habla en *11,12*"[133].

A continuación Fitzmyer se detiene a analizar el significado de 'será salvado':

"Con "será salvado" Pablo intenta decir que el Israel étnico será liberado de su condición de endurecimiento del corazón a través de la fe en el evangelio. Σῴζειν es verbo típico de la misión, asociado al objetivo que se propone de alcanzar el ministerio paulino (ver *10,9-10.12; 11,14; 1 Cor*

[133] *Ibidem,* 740: "Per Paolo πᾶς Ἰσραήλ significa l'Israele in senso etnico e in senso diacronico, a motivo del significato escatologico del futuro σωθήσεται: il popolo giudaico nel suo insieme, sia "il resto" o "gli altri" (*11,7*), saranno salvati [...] πᾶς Ἰσραήλ è un'espressione che ha qui un'accezione corporativa (equivalente a "l'intero Israele") [...] come in 1 Re 12,1; 2 Cr 12,1; Dn 9,11, e dunque non necessariamente include ogni singolo israelita. Essa è contrapposta alla "totalità dei gentili", poichè Israele ha goduto della prerrogativa dell'elezione e, in qualità di popolo eletto, è stato destinatario della promessa della salvezza. Ma πᾶς Ἰσραήλ è posto in contrasto anche con "una parte d'Israele" (*11,25c*) e con il "resto" (*11,5*). Sicchè "tutto Israele" ha lo stesso significato della "totalità" di cui si parla in *11,12*".

7,16, especialmente *9,20-22; 10,33*), que no conoce distinción entre judíos o griegos”[134].

Comentando *11,26b*, el autor dice que San Pablo interpreta el texto de Isaías en sentido cristológico: “Para él ὁ ῥυόμενος es el Cristo en cuanto “libertador”. Cfr. *1 Ts 1,10*”[135]. Además, agrega Fitzmyer, que esto no implica una referencia al Cristo de la Parusía:

> “Aunque Pablo en *1 Ts 1,10* utilice de hecho ῥυέσθαι hablando de la segunda venida de Cristo, en otros lugares en cambio él usa el verbo en un sentido más genérico, en referencia ya sea a Dios (*15,31; 2 Cor 1,10*) que a Cristo (*Rm 7,24*). Ni siquiera el futuro ἕξει implica necesariamente la segunda venida. *En ninguna parte en los cc. 9-11 se hace referencia a la parusía*”[136].

‘Desde Sión’, explica Fitzmyer, puede ser un modo de referirse a la descendencia davídica de Jesús o, más genéricamente, a su origen del pueblo elegido (Rm 9,5) o inclusive a Jerusalén como

---

134 *Ibidem,* 740: “Con “sarà salvato” Paolo intende dire che l’Israele etnico sarà liberato dalla sua condizione di indurimento del cuore tramite la fede nel vangelo. Σῴζειν è verbo tipico della missione, associato all’obiettivo che si propone di raggiungere il ministero paolino (vedi *10,9-10.12; 11,14; 1 Cor 7,16*, spec. *9,20-22; 10,33*), che non conosce distinzioni fra giudei e greci”.

135 *Ibidem,* 741: “Per lui ὁ ῥυόμενος è il Cristo in quanto “liberatore”. Cfr. *1 Ts 1,10*”.

136 *Ibidem,* 742: “Benché Paolo in 1 Ts 1,10 utilizzi di fatto ῥυέσθαι parlando della seconda venuta dell Cristo, altrove però egli usa il verbo in un senso più generico, in riferimento sia a Dio (*15,31; 2 Cor 1,10*) che al Cristo (*Rm 7,24*). Nenmeno il futuro ἕξει implica necessariamente la seconda venuta. Da nessuna parte nei cc. 9-11 si fa riferimento alla parusia”. La cursiva es nuestra.

lugar de la muerte y resurrección de Jesús. Finalmente, 'Jacob' se debe entender en el sentido de 'Israel en su totalidad'[137].

De todo lo visto se puede concluir que Fitzmyer no está de acuerdo con la teoría que propone una 'vía especial' para Israel ya que esta teoría va contra la tesis paulina de la justificación por la fe en Cristo.

3.3. Jean-Noël Aletti

Nacido en 1942, jesuíta[138]. Ha escrito, entre otras publicaciones, el libro titulado "*La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*"[139]. En este libro dedica un capítulo destinado a analizar 'la salvación de Israel'[140].

Aletti analiza el significado de 'todo Israel' (11,26a), planteándose cuál sea la *verdadera extensión* de este Israel escatológico, es decir, a quién tiene en mente el Apóstol al decir 'todo Israel'. Para explicarlo va a referir que San Pablo después de mostrar la fidelidad de la Palabra divina por la existencia del 'resto fiel' va a ir más allá. En efecto, hay una gran parte del pueblo, agrega Aletti, que por fidelidad a la Toráh ha rechazado el Mesías pensando que ese era

---

[137] Cfr. *Ibidem,* 742.

[138] Es profesor de exégesis del Nuevo Testamento en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma.

[139] Cfr. ALETTI, J. - N., *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio,* Roma 1997. Este libro es la versión italiana del francés *Comment Dieu est-il juste?,* Paris 1991, pero revisado y aumentado como afirma el autor en la 'introduzione'. Entre otras obras, también ha colaborado con un interesante artículo titulado *Israele in Romani. Una svolta nell'esegesi,* en CIPRIANI, S., *La lettera ai Romani ieri e oggi,* Bologna 1995, donde analiza la evolución que se ha dado en la exégesis de la carta a los Romanos y también las distintas tendencias existentes en el tratamiento del 'status' actual y del destino futuro de Israel. Por nuestra parte, expondremos el pensamiento del autor en su último libro para ofrecer una mayor actualidad del mismo.

[140] Cfr. *Ibidem,* 170-195.

el camino que Dios le había pedido para llegar a la consecución de la justicia y las promesas: *es el Israel practicante de la Toráh*. Según Aletti, éste es el Israel que tiene en mente en primer lugar San Pablo cuando habla de 'todo Israel'[141]. Luego agrega:

> "...el «todo Israel» de 11,26a incluye dos conjuntos, aquel de Rm 9,27 (el Resto, el Israel que ha creído en Jesucristo) y aquel de Rm 9,30-10,21 (el Israel que ha rechazado el Evangelio en nombre de un radical apego a la Ley mosaica). Con «todo Israel» es necesario entender por tanto el Resto santo de Rm 9 y el conjunto de los refractarios al Evangelio de Rm 10"[42].

Posteriormente el autor se pregunta si el adjetivo 'todo' incluye o no a aquellos judíos que *no son practicantes de la Toráh* ya sea por indiferencia, tibieza o ignorancia. Según Aletti es imposible dar una respuesta a esta pregunta. Solamente se puede decir que en Rm 9-11 San Pablo se refiere a aquel Israel que ha preferido la Toráh a Cristo, pero el hecho de que no mencione a aquellos no creyentes u otros que no viven según la Toráh, no quiere decir que los excluya de aquel Israel escatológico y salvado[143]. No obstante, continúa

141 Cfr. *Ibidem,* 178-179.

142 *Ibidem,* 179-180: "...il «tutto Israele» di 11,26a include due insieme, quello di Rm 9,27 (il Resto, l'Israele che ha creduto in Gesù Cristo) e quello di Rm 9,30-10,21 (l'Israele che ha rifiutato il Vangelo in nome di un radicale attacamento alla Legge mosaica). Con «tutto Israele» bisogna perciò intendere il Resto santo di Rm 9 e l'insieme dei refrattari al Vangelo di Rm 10".

143 Un poco más adelante, en página 182, Aletti retoma el concepto para decir que no los excluye de la salvación escatológica "...muy simplemente, porque no piensa en ellos!".

argumentando, la Sagrada Escritura y la literatura judaica de la época parecen apoyar una interpretación restrictiva[144].

A continuación el autor va a tratar el tema de si 'la salvación de Israel' se realizará con o sin Cristo. Aletti se va a adelantar a decir que para entender este tema es necesario recordar que Rm 9-11 es un conjunto y, por lo tanto, así se lo debe considerar. En efecto, prosigue el autor, esto permitirá encontrar la solución ya que algunos exegetas plantean que siendo Rm 11,25-32 el clímax retórico y semántico de la sección, donde se encuentra resumido el pensamiento y se revela el misterio del endurecimiento y la salvación de Israel, ¿por qué Jesucristo justamente allí no es mencionado? Ciertamente, explica Aletti, que se podrá responder que el 'Libertador' que viene de Sión (11,26b) designa a Jesucristo; pero lo mismo surge otra pregunta: si Cristo es el 'Libertador' ¿por qué San Pablo no lo menciona explícitamente para evitar toda ambigüedad y, sobre todo, para subrayar su rol?[145].

Aletti comienza su desarrollo mostrando que los capítulos 9 al 11 tienen una composición concéntrica, como se detalla a continuación:

A = 9,6-29	la palabra de Dios no ha venido a menos
B = 9,30-10,21	rechazando a Jesucristo, es Israel que parece haberse separado de la salvación;

[144] Cfr. *Ibidem,* 180.

[145] Cfr. *Ibidem,* 180.

A'	= 11,1-32	Dios no ha rechazado a su pueblo; lo salvará.

Según esta composición, explica el autor, la situación del Israel rebelde es tratada en la parte central 'B' donde se subraya abundantemente la importancia de la fe en Cristo. Además en 11,23 se señala que el Israel endurecido podrá ser insertado nuevamente en el olivo si no persiste en la incredulidad, es decir, si creerá – no pudiendo ser, después de Rm 10, una fe diversa de la fe en Cristo. Aletti aquí retoma el planteo que se había hecho antes y se pregunta si al no mencionar explícitamente a Cristo en 11,25-32, ¿no estaría proponiendo *dos vías separadas de salvación*: una por medio de Cristo para los gentiles (en Rm 10) y otra sin Él para Israel (Rm 11)? Explica que a esta pregunta se puede responder que en Rm 11, al igual que en Rm 9, San Pablo ha querido recordar en primer lugar la iniciativa y la potencia de Dios, ya que el problema allí no es tanto aquel de la 'modalidad' (el cómo de la mediación, evocada en Rm 10), sino más bien el de la 'posibilidad' misma de la salvación. Además, en Rm 10, el Apóstol no reserva la fe sólo a los no judíos sino que todos, sin excepción, deben pasar a través de la obediencia al Evangelio, en el cual se anuncia la salvación (cfr. 10,12)[146]. Luego agrega: "Es por lo tanto claro que en Rm 11,25s no se habla de la salvación de Israel independientemente de la fe en Jesucristo, ya que las afirmaciones de este capítulo suponen y se basan sobre aquellas del precedente"[147].

---

[146] Cfr. *Ibidem,* 180-181.

[147] *Ibidem,* 181: "È quindi chiaro che Rm 11,25s non parla della salvezza di Israele indipendentemente dalla fede in Gesù Cristo, poiché le affermazioni di questo capitolo suppongono e si basano su quelle del precedente".

A estas razones va a agregar otra que considera aún más decisiva:

> “...en 11,25-32, Pablo insiste antes que nada sobre *los destinatarios de la salvación*, y el punto esencial es que el endurecimiento del Israel rebelde sea provisorio y que, al final, cada destinatario – Israel y los gentiles – tenga el propio rol que jugar en la salvación acordada al otro”[148].

Finalmente, concluye la argumentación reafirmando la necesidad de la fe en Cristo para obtener la salvación: “...decir que en estos capítulos Pablo piense a una salvación sin (la fe en) Jesucristo para el Israel sordo al Evangelio, manifestaría una total incomprensión de la dinámica de la argumentación y de la función de Rm 10”[149].

De todo lo dicho podemos concluir que Aletti toma distancia de una teoría que proponga una ‘vía especial’ para Israel.

3.4. Luigi Ballarini

El autor ha enseñado exégesis del Nuevo Testamento en el Seminario de Cremona. Interesado por el diálogo con los hebreos

---

[148] *Ibidem,* 181-182: “...in 11,25-32, Paolo insiste innanzitutto sui destinatari della salvezza, e il punto esenziale è che l’indurimento dell’Israele ribelle sia provvisorio e che, alla fine, ogni destinatario – Israele e i gentili – abbia il proprio ruolo da giocare nella salvezza accordata all’altro”. La cursiva es nuestra.

[149] *Ibidem,* 182: “...dire che in questi capitoli Paolo pensi a una salvezza senza (la fede in) Gesù Cristo per l’Israele sordo al Vangelo, manifesterebbe una totale incomprensione della dinamica dell’argomentazione e della funzione di Rm 10”.

ha escrito varias obras[150]. De particular interés, citamos su libro titulado "*Paolo e il dialogo Chiesa-Israel. Proposta di un cammino esegetico*"[151]. A lo largo del mismo Ballarini se dedica a analizar el pensamiento de San Pablo sobre la salvación de Israel (Rm 11,26). Su análisis podemos dividirlo en dos partes: *en primer lugar*, el pensamiento 'en sí mismo' de San Pablo, es decir, donde Ballarini trata de penetrar en el pensamiento del Apóstol para saber cómo concibió San Pablo la salvación de Israel en Rm 11,26, y *en segundo lugar,* el pensamiento del Apóstol pero 'en orden al actual diálogo Iglesia-Israel', es decir, en cuanto instrumento que pueda iluminar este diálogo.

Respecto al *primer punto*, el autor dedica un punto destinado a analizar 'el destino final de los hebreos'[152]. Allí Ballarini dice que la primera dificultad es definir 'quién es el Israel' al que se refiere San Pablo sobre el cual escribe en Rm 11,25-29. Responde diciendo:

> "Mirando a la tesis de toda la Carta y al lugar que en ella ocupa la sección de los capítulos 9-11, retenemos que Pablo se refiera verdaderamente a los hebreos que *al momento* no creían y que habrían sido salvados junto a aquellos connacionales que ya habían adherido al Evangelio"[153].

---

[150] Cfr. BALLARINI, L., *Gesù, nostro fratello ebreo,* Milano 1982; IDEM, *Israele, fratello mio, chi sei?,* Milano 1986; IDEM*, Chiesa-Israele, un dialogo da costruire,* Milano 1991.

[151] Cfr. BALLARINI, L., *Paolo e il dialogo Chiesa-Israel. Proposta di un cammino esegetico,* Bologna 1997.

[152] Cfr. *Ibidem,* 73-77.

[153] *Ibidem,* 75: "Guardando alla tesi di tutta la Lettera e al posto che in essa occupa la sezione dei capitoli 9-11, riteniamo che Paolo si riferisca per davvero agli ebrei che

Esto significa que para el autor la salvación de la que habla San Pablo se aplica a aquellos hebreos todavía endurecidos y a aquellos que ya eran creyentes.

Respecto al 'modo' cómo se concretaría esta salvación Ballarini afirma:

> "Y creemos que Pablo, pensando a un *evento próximo* (la supuesta inminencia del «día del Señor»), no podía imaginarse otra cosa que el *mudar de opinión* de los reacios - movidos por la gracia, que siempre interviene en toda llamada o conversión al Evangelio -, los cuales habrían *entrado a la Iglesia* a través del *bautismo*.
>
> Esto Pablo no lo ha escrito abiertamente, pero nos parece bastante lógico de pensar..."[154].

Resumiendo: según Ballarini, el pensamiento del Apóstol sobre la salvación del Israel que San Pablo tenía delante de él, pasaba por la conversión al Evangelio, el bautismo y el ingreso a la Iglesia. El autor evocando la fidelidad al pensamiento del Apóstol, explica que en referencia al Pablo histórico no se puede pensar de otro modo[155].

Respecto al *segundo punto* del que habíamos hecho referencia, Ballarini muestra una permanente preocupación de actualizar la

---

al momento non credevano e che sarebbero stati salvati assieme a quei loro connazionali che già avevano aderito al Vangelo". La cursiva es nuestra.

[154] *Ibidem,* 75: "E crediamo che Paolo, pensando a un evento prossimo (la supposta imminenza del «giorno del Signore»), non poteva immaginarsi altro che il ricredersi dei renitenti - spinti dalla grazia, che sempre interviene in ogni chiamata o conversione al Vangelo -, i quali sarebbero entrati nella Chiesa attraverso il battesimo.

Questo Paolo non l'ha scritto apertamente, ma ci sembra alquanto logico pensarlo..." La cursiva es nuestra.

[155] Cfr. *Ibidem,* 76.

doctrina paulina debido a los requerimientos del diálogo inaugurado entre la Iglesia e Israel. Esto lo manifiesta explícitamente diciendo que a la dificultad intrínseca de la temática de la carta a los Romanos, se va a agregar aquella de salvar a la Escritura de una interpretación antihebrea contraria al sentir actual de la Iglesia[156].

Con ocasión de analizar la personalidad de San Pablo como 'profeta cristiano'[157], Ballarini explica que no siempre las profecías se cumplen del 'modo imaginado'. Así sucede por ejemplo con la profecía de Isaías 7,14 sobre la virgen que da a luz un hijo: allí, comenta el autor, la profecía no se cumplió según el 'modo imaginado' por Isaías sino en un modo distinto. Luego se pregunta si no podemos pensar en modo análogo sobre aquello escrito por San Pablo en Rm 11. Su respuesta es afirmativa. El motivo que da es que para nosotros cristianos la profecía de Isaías ya se ha cumplido y la Iglesia reconoce ese cumplimiento porque es la revelación evangélica la que nos lo enseña. Se trata de algo ya cerrado. Pero la profecía de San Pablo sobre la salvación de Israel todavía permanece 'abierta' y, en cuanto tal, ninguno puede saber

---

[156] Cfr. *Ibidem,* 73-74. También se puede ver en página 91, donde nuevamente manifiesta esta preocupación por actualizar la doctrina paulina a los efectos de alimentar con ella el diálogo que la Iglesia ha abierto con el Hebraísmo. En campo luterano, se puede encontrar una opinión similar en WASSERBERG, G., *Romans 9-11 and Jewish-Christian Dialogue: Prospects and Provisos*, 184-185, en AA. VV., *Reading Israel in Romans. Legitimacy and Plausilibity of Divergent Interpretations*, Harrisburg 2000, 174-186. Efectivamente, el autor desde el inicio de su obra hará notar su origen alemán y por lo tanto, obligado en conciencia a asumir los horrores de la 'Shoah'. Esto lo llevó, continúa, a ligarse estrechamente al Diálogo judeo-cristiano pero asumiéndolo condicionado por los hechos ocurridos en su país. De allí que en la 'Conclusión' afirme que tratar de justificar con San Pablo dos esquemas de salvación - la Toráh para los judíos y Cristo para los gentiles - no es ni paulino ni basado en ningún texto del Nuevo Testamento, pero el esquema paulino, y los textos del Nuevo Testamento en general, no proveen un modelo para el Diálogo judeo-cristiano, en cuanto que percibe en ellos una potencialidad explosiva que pueden llegar a ser detonantes de similares 'Shoahs'.

[157] Cfr. *Ibidem,* 95-98.

el ‘modo’ cómo se realizará esa salvación de Israel. Ballarini lo explica del siguiente modo:

> “Pero precisamente porque abierta, *ninguno de nosotros puede hipotecar el futuro y decir cómo se realizará la salvación de Israel.* Está quien habla de una vía especial de Israel hacia la salvación, que excluye el bautismo y el ingreso a la Iglesia (p.e. Mussner). Está quien se opone cordialmente a tal sentir. *Pero probablemente no se puede tomar ni la primera ni la segunda posición.* Estamos de frente al «misterio» del cual hemos hablado. De frente inclusive a una profecía, cuyo cumplimiento está en aquella potencia divina que supera siempre la imaginación humana”[158].

Ya que Ballarini piensa entonces que no se puede conocer el ‘modo’ cómo se realizará la salvación de Israel, hará algunos planteamientos y propuestas acerca de cómo podría darse esta salvación. En efecto, retomando la afirmación paulina contenida en 11,25-27 sobre dicha salvación y visto que ésta implica la conversión y el bautismo, se pregunta:

---

[158] *Ibidem,* 98: “Ma appunto perché aperta, nessuno di noi può ipotecare il futuro e dire come si realizzerà la salvezza di Israele. C’è chi parla di una via speciale di Israele verso la salvezza, escludente battesimo e ingresso nella Chiesa (ad. es. F. Mussner). C’è chi avversa cordialmente tale sentire. Ma probabilmente non si può prendere nè la prima nè la seconda posizione. Siamo di fronte al «mistero» di cui abbiamo parlato. Di fronte anche a una profezia, il cui adempimento sta in quella potenza divina che supera sempre ogni immaginazione umana”. La cursiva es nuestra.

> "...¿no puede quizá la Iglesia esperar una realización destinada a superar las expectativas ya sea de Pablo que propias? ¿Una salvación que concierna a todo Israel, actualmente lejano de la fe explícita en Cristo, y que, por ser final, no excluya para el pueblo elegido - como la salvación final de nosotros cristianos se concilia con aquella inicial, por la cual ya somos santos, aunque también pecadores - una misteriosa salvación suya, imperfecta cuanto se quiera, *pero ya actual*?"[159].

Luego plantea que así como la doctrina de San Pablo tenía los límites propios del inicio y ya que con el paso del tiempo la teología se ha ido desarrollando debido a que ha tenido que enfrentar diversas problemáticas, propone una 'vía extraordinaria' para la sinagoga, un camino que Iglesia y Sinagoga recorran paralelamente:

> "Si tal posibilidad la admitimos hoy para los pertenecientes a las religiones no cristianas, - explicando el todo a través de una ligadura misteriosa pero real que esta gente tiene con el Cristo Salvador universal, mediante su Espíritu – ésta tiene valor mayor para los hebreos. Y si esto es válido para los hebreos de hoy, ¿por qué no puede

[159] *Ibidem,* 101: "...non puó forse la Chiesa aspettarne una realizzazione destinata a superare le aspettative sia di Paolo che proprie? Una salvezza che interessi tutto Israele, attualmente lontano dalla fede esplicita in Cristo, e che, per essere finale, non escluda per il popolo eletto - come la salvezza finale di noi cristiani si concilia con quella iniziale, per cui già siamo dei santi, anche se peccatori – una sua misteriosa salvezza, imperfetta fin che si vuole, ma già attuale?". La cursiva es nuestra.

> serlo también para aquellos de ayer, es decir, para los contemporáneos de Pablo?”[160].

Ballarini expone finalmente algunas conclusiones donde resume su trabajo. En efecto, refiriéndose al destino de los hebreos repite los mismos conceptos ya expuestos y posteriormente agrega, en referencia al plano de la salvación, una distinción entre el ámbito de los hebreos considerados ‘individualmente’ o a nivel de ‘comunidad’. Afirma lo siguiente:

> “Cierto, la posibilidad que individualmente algunos hebreos – no importa en cuál número – fuesen o sean llamados por Dios al Evangelio sin corresponder a la vocación, hace verdaderos los relieves de infidelidad hechos por Pablo. ¿Pero al nivel de comunidad? El destino sobrenatural de esta última ¿no es quizás puesto nuevamente en el misterio de Dios?”[161].

Según se puede apreciar, la infidelidad que recrimina San Pablo por no seguir el Evangelio, se aplicaría, según Ballarini, a los hebreos considerados ‘individualmente’ cuando no corresponden al llamado de Dios, mientras que a nivel de ‘comunidad’, el destino del

[160] *Ibidem,* 104: “Se tale possibilità la ammettiamo oggi per gli appartenenti alle religioni non cristiane, - spiegando il tutto attraverso un legame misterioso ma reale che questa gente ha col Cristo Salvatore universale, mediante il suo Spirito – essa ha valore maggiore per gli ebrei. E se ciò è valido per gli ebrei di oggi, perché non può esserlo anche per quelli di ieri, cioè per i contemporanei di Paolo?”.

[161] *Ibidem,* 108: “Certo, la possibilità che individualmente degli ebrei - non importa in quale numero – fossero e siano chiamati da Dio alla conversione al Vangelo senza corrispondere alla vocazione, rende veri i rilievi di infedeltà fatti da Paolo. Ma a livello di comunità? Il destino soprannaturale di quest’ultima non è forse riposto al mistero di Dio?”.

pueblo hebreo queda en las manos de Dios según su misterioso plan.

Podemos concluir de todo lo expuesto que Ballarini propone una ‘vía especial’ para el pueblo de Israel.

3.5. Antonio Pitta

Nacido en 1959, presbítero. Es una personalidad de destacada labor en el campo bíblico[162]. Entre otros, ha escrito un libro titulado “*Lettera ai Romani*”[163]. En el mismo dedica una parte a comentar lo que él llama ‘el misterio’ y que abarca 11,25-32[164]. Comentando 11,26 va a tratar de precisar a quién se refiere San Pablo con ‘todo Israel’. Allí va a criticar la opinión de F. Refoulé que piensa que con ‘todo Israel’ el Apóstol se refiera al Israel ‘elegido’ y no al Israel ‘étnico’[165]. Pitta dice que San Pablo piensa, más bien, en el Israel ‘étnico’, que además es ‘elegido’: Dios no lo ha repudiado, lo ha endurecido temporáneamente y en función del ingreso de los gentiles, pero no lo ha sustituido con el ‘resto’[166]. Luego da algunos motivos para fundamentar que se trata del Israel ‘étnico’:

---

162 Es Doctor en exégesis bíblica por el Pontificio Istituto Biblico. Actualmente es decano de la Pontificia Facoltà Teologica Meridionale dell’Italia, profesor del ‘corpus paulinum’ en esa facultad y de ‘metodología bíblica’ en el Pontificio Istituto Biblico, coordinador de los neotestamentaristas y miembro del consejo de presidencia de la Associazione Biblica Italiana. Tiene diversas publicaciones, entre las cuales: *Disposizione e messaggio della lettera ai Galati,* Roma 1992; *Sinossi paolina,* Cinisello B. 1994; *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina,* Casale Monferrato 1998; *Lettera ai Galati, introduzione, versione e commento,* Bologna 2000[2].

163 Cfr. PITTA, A., *Lettera ai Romani,* Milano 2001[2].

164 Cfr. *Ibidem,* 393-405.

165 Cfr. REFOULÉ, F., *“...Et ainsi tout Israël sera sauvé”. Romains 11,25-32*, Paris 1984, 179-181.

166 Cfr. PITTA, A., *o. c.,* 396.

"Si hubiese tratado solamente del Israel elegido que no es también étnico, no habría sido necesario demostrar el endurecimiento parcial y temporáneo de Israel: ¡esto habría sido definitivo! Sin la referencia al Israel étnico que es también elegido, el misterio paulino sería reducido solamente a la escansión histórica de los eventos y no a una revelación sustancial: ¿qué misterio o diseño divino sería? Hasta el anuncio de la salvación *para todo Israel* sería casi pleonástico, porque los hebreos y los gentiles que han creído en Cristo experimentan ya la salvación; ¡estaría en cuestión solamente su plena realización! [...] pero con la atribución de *todo Israel* solamente a los elegidos que han creído en Cristo se arriesga de banalizar el misterio que, mirando bien, no sería más tal"[167].

Posteriormente Pitta resumiendo su pensamiento sobre el *misterio* que San Pablo anuncia, explica que forman parte del mismo no solamente la escansión histórica del endurecimiento de una parte de Israel y del ingreso de los gentiles, sino que también y principalmente, el anuncio de una salvación obrada por Dios para

---

[167] *Ibidem,* 396-397: "Se fosse trattato soltanto dell'Israele eletto che non è anche etnico, non sarebbe stato necessario dimostrare l'indurimento parziale e temporaneo d'Israele: questo sarebbe stato definitivo! Senza riferimento all'Israele etnico che è anche eletto, il mistero paolino sarebbe ridotto soltanto alla scansione storica degli eventi e non a una rivelazione sostanziale: che mistero o disegno divino sarebbe? Persino l'annuncio della salvezza *per tutto Israele* sarebbe quasi pleonastico, perché gli ebrei e i gentili che hanno creduto in Cristo sperimentano già la salvezza; sarebbe in questione soltanto la sua piena realizzazione! [...] ma con l'attribuzione di tutto Israele soltanto agli eletti che hanno creduto in Cristo si rischia di banalizzare il mistero che, a ben vedere, non sarebbe più tale".

'todo Israel' que permanece misteriosamente, al mismo tiempo, 'elegido y étnico'[168].

En la *conclusión*[169] del análisis de la unidad literaria (Rm 9,1-11,36), el autor retoma el tema de la 'salvación de Israel'. Allí va a manifestar que están quienes opinan que hay una *vía alternativa de salvación para Israel* basándose en que San Pablo en Rm 9,6-9 y en 11,1-36 jamás menciona explícitamente a Jesucristo. Según esta opinión, el Apóstol, estaría proponiendo una vía alternativa de aquella principal e históricamente visible realizada en Cristo[170]. Pitta se opone a este parecer explicando que si se arriba a conclusiones de este tipo no se va a conseguir desenrollar el ya intrincado pensamiento paulino. El motivo que da es que en Rm 9-11, la composición no es solamente de *tipo retórica*, es decir, con un exordio (9,1-5), algunas pruebas (9,6-11,24) y una peroración sobre el misterio (11,25-36), sino que también es de *tipo circular*, en la cual a la definición de Israel en base a la elección (a: 9,6-29) suceden la relación positiva entre Cristo y la Ley (b: 9,30-10,21) y la perspectiva de la salvación final para todo Israel (a': 11,1-24)[171]. Luego agrega:

> "La parte central en la cual se desarrolla la oposición entre la justicia por medio de la Ley y por medio de la fe es no un *excursus* sino la única vía de paso para llegar a la salvación escatológica de todo Israel. Por lo tanto, para

---

168 Cfr. *Ibidem,* 397.
169 Cfr. *Ibidem,* 405-410.
170 Cfr. *Ibidem,* 408.
171 Cfr. *Ibidem,* 408.

Pablo no se puede pensar a una vía de salvación alternativa a aquella del evangelio, ni siquiera para el Israel incrédulo, bajo pena de desvalorización e inutilidad de Rm 10"[172].

Además Pitta va a agregar otros motivos: Cristo se encuentra al origen de cualquier elección, porque es preexistente (cfr. Rm 8,3-4) y por medio de Él Dios realizará el juicio escatológico (cfr. Rm 2,16), ya que con Él comienza la fase apocalíptica o el centro de la historia. Otro problema distinto, agrega el autor, será saber cómo alguien pueda ser *excluido* de la salvación apocalíptica en Cristo para ser *incluido* en aquella escatológica: sobre esto San Pablo no nos ofrece ninguna solución. Aquello que Él se limita a revelarnos del misterio es que existe la certeza de la temporaneidad del endurecimiento de Israel y la perspectiva de la salvación final, pero las definiciones salvíficas pertenecen a aquellas insondables vías del conocimiento que Dios tiene sobre la historia de la salvación[173]. Luego propone el autor: "Por tanto, *no dos vías sino una sola vía de salvación, aquella realizada en Cristo*: el resto pertenece al diseño divino, que tiene muchas vías impenetrables para cualquiera"[174]. Además, agrega Pitta, las afirmaciones del Apóstol no son *exclusivas* sino *asertivas*, es decir, promueven como necesaria la

---

172 *Ibidem,* 408: "La parte centrale in cui campeggia l'opposizione tra la giustizia per mezzo della legge e per mezzo della fede è non un *excursus* ma l'unica via di passaggio per giungere alla salvezza escatologica di tutto Israele. Dunque, per Paolo non si può pensare a una via di salvezza alternativa a quella del vangelo, neppure per l'Israele incredulo, pena la svalorizzazione e l'inutilità di Rm 10".

173 Cfr. *Ibidem,* 408-409.

174 *Ibidem,* 409: "Pertanto, non due vie ma una sola via di salvezza, quella realizzata in Cristo: il resto appartiene al disegno divino, che ha molte vie impenetrabili per chiunque". La cursiva es nuestra.

Palabra de la fe para ser salvados, pero no cierran el paso a las insondables vías de Dios a través de las cuales la salvación pueda ser realizada por medio de Cristo, "...aunque sin creer en él" [175]. Luego concluye diciendo:

> "Contra la hipótesis de las dos vías paralelas pero también contra la exclusiva vía de la salvación está la vía realizada en Cristo, que en el tiempo de la apocalíptica abre el tiempo a la Iglesia: es la única vía que conocemos y que podemos recorrer, pero que no excluye los recorridos misteriosos de Dios que salvará todos en Cristo"[176].

De todo lo dicho vemos que Pitta no está de acuerdo en considerar que existan dos vías de salvación distintas sino aquella vía realizada en Cristo.

4. Reflexión teológica

4.1. Una vía de salvación y no dos vías paralelas

Al comenzar este capítulo dijimos que lo que nos interesaba, de manera particular, era analizar el 'sentido' que daban los distintos autores a la frase de San Pablo en Rm 11,26a "...y así todo Israel será salvado...", es decir, tratar de indagar acerca del 'modo' cómo

---

[175] *Ibidem,* 409: "...anche senza credere in lui".

[176] *Ibidem,* 409: "Contro l'ipotesi delle due vie paralele ma anche contro l'esclusiva via di salvezza c'è la via realizzata in Cristo, che nel tempo dell'apocalittica apre al tempo della Chiesa: è l'unica via che conosciamo e che possiamo percorrere, ma che non esclude i percorsi misteriosi di Dio che salverà tutti in Cristo".

se cumplirá esa salvación escatológica del pueblo de Israel. En este sentido, hemos presentado el pensamiento de autores hebreos, protestantes y católicos tratando de mostrar la diversidad existente entre ellos y también dentro de cada confesión.

Nos parece oportuno para hacer una *reflexión* sobre lo que hemos visto, y a los efectos de tener una *visión sintética* de los autores*,* partir del análisis de las distintas opiniones que hace Fitzmyer en su comentario a la carta a los Romanos que ya hemos citado con anterioridad[177]. Allí Fitzmyer se pregunta acerca del *sentido* en que el Apóstol manifiesta su convicción de que ‘todo Israel será salvado’. Explica que los estudiosos dan dos tipos de respuestas sobre esta certeza de San Pablo: una de carácter *teológico* y otra de carácter *cristológico*.

Respecto a la *primera opinión*[178], dice que el verbo σωθήσεται, ‘será salvado’, es entendido como pasivo teológico: será salvado ‘por Dios’, es decir que Dios mismo hará un gesto de misericordia hacia Israel, independientemente de la aceptación de Jesús como Mesías o de la conversión en masa al Evangelio. Esto implicaría que Israel será liberado de su endurecimiento parcial por un Liberador (11,26b), el cual no será otro que Yahvéh. El argumento principal de los estudiosos para sostener esta interpretación, comenta Fitzmyer, es el hecho que San Pablo no ha citado en el capítulo 11 de Romanos en ningún momento a Cristo, es más, no lo

---

[177] Cfr. FITZMYER, J. A., *o.c.*, 733-736. En el mismo sentido, más recientemente se puede ver la obra del mismo autor en IDEM, *La Lettera ai Romani*, 1128, en BROWN, R. E., FITZMYER, J. A. y MURPHY, R. E., *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Brescia 2002^{2}, 1085-1137.

[178] Cfr. *Ibidem,* 734-735.

ha mencionado desde 10,17 en adelante[179]. Además, el ‘pacto’ del que se habla en 11,27 no es el nuevo pacto del que habla Jeremías 31,33 sino el pacto eterno entre Yahvéh e Israel (2 S 23,5). Dentro de los autores que pueden incluirse en esta opinión, Fitzmyer coloca a *Stendahl* que, como hemos visto, afirma que Dios a su tiempo y a su modo restaurará Israel[180]. Nos parece que dentro de este grupo debemos incluir a *Beker*, quien propone que Israel permanecerá como una entidad distinta en los planes de Dios, con un destino escatológico especial y que su salvación no significará una ‘absorción’ del mismo por parte de la iglesia de los cristianos-gentiles[181]. Con una opinión semejante a Beker, nos parece que se debe incluir dentro de este grupo a *Gager*, en cuanto que afirma que Cristo y la Toráh, en la mente de San Pablo, permanecen mutuamente como dos categorías exclusivas: el significado de Cristo es que los gentiles ya no necesitan de los judíos para gozar de las ventajas reservadas una vez a Israel. Esto no quiere decir, continúa el autor, que ellos hayan sido incorporados al pacto del Sinaí, sino más bien, es el caso en que las promesas de la justificación por parte de Dios van por ‘direcciones separadas y paralelas’, cada una a su propio tiempo: ni el Cristianismo es superior al Judaísmo ni es su cumplimiento[182]. También pensamos que se debe incluir en este grupo, aunque no lo hemos tratado con

---

[179] Así GETTY, M. A., *Paul and the Salvation of Israel: A Perspective on Romans 9-11,* 464, en “CBQ” 50 (1988) 456-469: “It seems that the omission of any specific reference to Christ since Rom 10:17 is deliberate and significant”.

[180] Cfr. STENDAHL, K., *Paolo fra ebrei e pagani e altri saggi,* Torino 1995, 158.

[181] Cfr. BEKER, J. C., *Paul. The Apostle. The triumph of God in Life and Thought,* Philadelphia 1980, 333 y 335.

[182] Cfr. GAGER, J. G., *The origins of anti-semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford 1985, 213. 223-225. 263-264.

anterioridad, a *Clemens Thoma*, quien afirma que San Pablo en Rm 9-11 rechaza la teoría de la sustitución, subraya la fidelidad de Dios a su pacto con el pueblo hebreo y que éste será salvado "...por Dios según una modalidad tenida escondida (no a través de la conversión al cristianismo) (Rom 11,26)"[183]. Consideramos que debemos incluir en este grupo a los *autores valdenses*. En efecto, afirman que es preciso considerar que la iglesia e Israel no son identidades opuestas sino dos formas de un único pueblo de Dios, cada uno a su modo, testimonio de Dios en el mundo[184]. Dentro de este grupo debemos incluir también a *Lohfink*, quien afirma que la 'nueva alianza de Jeremías' fue inaugurada con el retorno de los desterrados de Babilonia y en la que ya se encuentran instalados también los judíos actuales que no creen en Cristo. Por tanto, el autor se inclina a favor de la 'teoría de la única alianza' en la que participan, por consiguiente, aunque sea con diferencias, tanto judíos como cristianos, incluídos los actuales. Luego afirma: "Desde los tiempos de la Iglesia primitiva, siguen judíos y cristianos dos caminos distintos, y, puesto que ambos caminos discurren dentro de la misma y única alianza que actualiza la salvación de Dios en el mundo, en mi opinión se debería hablar de un «doble camino salvífico»"[185]. Según el designio divino, continúa el autor, están llamados a correr paralelamente hasta el fin del mundo: ambos son

---

[183] THOMA, C., *Paolo*, en PETUCHOWSKI, J. J. в THOMA, C., *Lessico dell'incontro cristiano-ebraico,* Brescia 1992, 183-184: "...da Dio secondo una modalità tenuta nascosta (non attraverso la conversione al cristianesimo) (Rom 11,26)".

[184] Cfr. SCUDERI, G., *Documenti delle Chiese Evangeliche,* 30-31, en AA.VV., *Ebrei ed Ebraismo nel Nuovo Testamento, 1,* Roma 1989, 27-46; GARRONE, D., *Il valore salvifico dell'ebraismo*, 154, en AA.VV., *Ebrei ed ebraismo nel Nuovo Testamento, 1,* Roma 1989, 145-167.

[185] LOHFINK, N., *La alianza nunca derogada. Reflexiones exegéticas para el diálogo entre judíos y cristianos*, Barcelona 1992, 118-119.

caminos de salvación, y por lo tanto, hablando de Jesús, finaliza el autor: "Los judíos no tienen necesidad de él, puesto que ya sin él se encuentran al lado del Padre celestial"[186]. Finalmente, pensamos que es preciso ubicar dentro de este grupo a los *autores hebreos* en general que, como hemos visto, son partidarios de una 'vía extraordinaria' para el pueblo de Israel sin la necesidad de la conversión a Cristo, ni la aceptación del Evangelio o el ingreso a la Iglesia por medio del bautismo.

Respecto a la *segunda opinión*[187], Fitzmyer explica que aquellos que son partidarios de esta opinión afirman que el verbo σωθήσεται es interpretado en Rm 11,26b como en 1 Co 9,22, donde tiene el sentido de 'ser convertido' y que la salvación de Israel será realizada por medio de Cristo, quien será el 'Libertador' (11,26b) a través del cual Dios alejará de Jacob toda impiedad. A su vez, agrega Fitzmyer, esta interpretación cristológica es usada en dos sentidos distintos:

---

[186] *Ibidem*, 119-120. Jacques Dupuis, analizando la opinión de Lohfink, afirma que en el actual contexto de diálogo entre judíos y cristianos, hay que evitar dos posiciones extremas: por un lado, la teoría de la sustitución, y por otro, toda impresión de dualismo de caminos paralelos ya que, de este modo, se destruiría la unidad del plan de salvación divino para la humanidad, que llega en Jesucristo a su realización escatológica. Hasta aquí nos parece correcta la opinión de Dupuis. Pero posteriormente va a plantear como solución a este problema una posición intermedia entre ambas donde se hable de 'una sola alianza y dos caminos interrelacionados dentro de un único y orgánico plan de salvación'. Esta respuesta que propone el autor nos parece que no reviste el carácter de solución al problema, además de ser ambigua; máxime si tenemos en cuenta que posteriormente continúa afirmando que la alianza mediante la cual el pueblo judío obtenía la salvación en el pasado, y continúa siendo salvado actualmente es *la misma alianza* mediante la cual los cristianos son llamados a la salvación en Jesucristo. Luego agrega que la salvación llega a los judíos a través de la alianza concluida por Dios con Israel y llevada a perfección en Jesucristo, cfr. DUPUIS, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Maliaño 2000, 342-345.

[187] Cfr. FITZMYER, J. A., *o. c.,* 735-736.

a) Para algunos comentadores la referencia es al 'Cristo de la Parusía' (como en 1 Ts 1,10) y el 'pacto' de Jeremías 31,33 es en verdad el 'nuevo pacto' en su estadio definitivo. De este modo, en la Parusía a 'todo Israel' le será quitado su endurecimiento y le serán borrados sus pecados aún sin la conversión al Evangelio. Por lo tanto, Dios trazará un 'Sonderweg', una vía especial para la salvación de 'todo Israel' a través del Cristo de la Parusía[188]. Fitzmyer coloca aquí a *Mussner* que, como hemos visto, es uno de los principales sostenedores de esta teoría[189]. Análogamente, también *Gaston*, aunque no lo hemos tratado anteriormente, si bien con algunos matices distintos es partidario de un 'Sonderweg'. Efectivamente, en su libro "*Paul and the Torah*"[190] desarrolla la idea de que Jesucristo no es el Mesías de Israel sino el Mesías destinado a los gentiles, y refiriéndose a lo que San Pablo dice en Rm 11,25-27 afirma: "No dice que Dios los llevará a la fe en Cristo *(a Israel)*, aunque esto sea admitido sin discusión"[191]. Incluimos también en este grupo a *Ballarini*, aunque de modo diverso, ya que si bien propone una 'vía extraordinaria' para Israel no la refiere al Cristo de la Parusía: él afirma que el tratamiento teológico que se debe dar a Israel es como el que se da al resto de las religiones no-cristianas, es decir, se lo debe tratar como a las personas que

---

188 Cfr. *Ibidem,* 735.

189 Cfr. MUSSNER, F., *Tratado sobre los Judíos. Para el diálogo judeo-cristiano,* Salamanca 1983, 55-56.

190 Cfr. GASTON, L., *Paul and the Torah,* Vancouver 1987, 92-99. 135-150.

191 *Ibidem*, 148: "It is not said that God will provoke them to faith in Christ, although this usually assumed without discussion". El agregado en cursiva es nuestro.

estando de ‘buena fe’ en una religión no cristiana, lo mismo están ligadas al Cristo Salvador Universal mediante su Espíritu[192].

b) Otros comentadores opinan que la solución propuesta por el Apóstol para la salvación de ‘todo Israel’, no puede pasar por una vía especial, y esto sobre todo, teniendo presente la tendencia de la carta a los Romanos en su conjunto. En efecto, San Pablo insiste en que la justificación de ‘todos’ los hombres depende de la fe en Jesucristo (1,16), ya que es Él quien “ha sido entregado a la muerte por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación” (4,25 cfr. 10,9; 11,4): sin esta fe no hay salvación. Además, con ‘todos’ San Pablo intenta englobar a judíos y paganos en su conjunto (1,16; 3,21-22.30) ya que el Evangelio del Apóstol no es dirigido a los paganos solamente. Por lo tanto, continúa explicando Fitzmyer, Cristo debe ser considerado el Libertador de Israel (11,26b) y el ‘pacto’ (11,27) es aquel del que habla Jeremías 31,33 cumplido en el ministerio, muerte y resurrección de Cristo y no limitadamente a la Parusía, ya que no hay nada en el pasaje que se refiera a ella[193]. Dentro de este grupo Fitzmyer coloca a *Hvalvik*, que afirma que es imposible pensar en una vía especial de salvación fuera de Cristo: ésta llegará a Israel por medio de la predicación y no en la Parusía[194]. También coloca a *Sanders*, quien dice que Dios quiere que todos se salven por medio de Cristo y que la misión a los gentiles indirectamente conducirá a la salvación de todo Israel[195].

---

192 Cfr. BALLARINI, L., *Paolo e il dialogo Chiesa-Israel. Proposta di un cammino esegetico,* Bologna 1997, 104.

193 Cfr. FITZMYER, J. A., *o. c.,* 735-736.

194 Cfr. HVALVIK, R., *A ‘sonderweg’ for Israel. A critical Examinations of a current Interpretation of Romans 11.25-27*, en “JSNT” 38 (1990), 89-91.

195 Cfr. SANDERS, E. P., *Paolo, la legge e il popolo giudaico,* Brescia 1989, 324-326.

En nuestra opinión, debemos colocar dentro de este grupo a *Aletti* que se opone a una vía separada de salvación para Israel y afirma que la salvación llegará a Israel por medio de la fe en Cristo y la obediencia al Evangelio[196]. Además, debemos agregar a este grupo a *Pitta* que decía que no se puede pensar en dos vías separadas de salvación bajo pena de desvalorizar Rm 10: hay una sola vía en Cristo sin excluir los misteriosos recorridos de Dios que salvará todos en Cristo[197].

Finalmente, y después de recorrer las distintas opiniones, Fitzmyer da su opinión al respecto inclinándose a decir que esta segunda forma de interpretación cristológica parece ser la única sostenible ya que es difícil imaginar cómo el Apóstol haya podido pensar en dos tipos diversos de salvación: una para los judíos prescindiendo de Cristo y otra para los gentiles y los judíos creyentes a través de Cristo[198]. Luego refuerza el argumento:

> "Esto parecería ir contra toda su tesis sobre la justificación y sobre la gracia para *todos* aquellos que creen en el evangelio de Cristo Jesús *(1,16)*. Para Pablo la única vía para entrar a formar parte del nuevo pueblo de Dios es la fe en Cristo Jesús. Cuanto afirma Pablo en *11,12* debe ponerse en relación con *5,9-10.15-17* y *2 Cor*

---

[196] Cfr. ALETTI, J. – N., *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio,* Roma 1997, 180-181.

[197] Cfr. PITTA, A., *Lettera ai Romani,* Milano 2001[2], 409.

[198] Cfr. FITZMYER, J. A., *o. c.,* 736.

> *3,7-11.* De esto emerge que toda la argumentación es orientada radicalmente en sentido cristocéntrico”[199].

Además de hacer propias estas afirmaciones de Fitzmyer, quisiéramos reforzar lo dicho agregando el muy útil análisis retórico-concéntrico que realizan *Aletti y Pitta* haciendo una lectura de conjunto de Rm 9-11 y remarcando la importancia del capítulo 10.

Sobre esto último nos limitamos a recordar dos frases de *Aletti* que nos parece recogen sintéticamente lo que queremos decir. En la primera frase afirma: “Es claro por lo tanto que en Rm 11,25s no se habla de la salvación de Israel independientemente de la fe en Jesucristo, ya que las afirmaciones de este capítulo suponen y se basan sobre aquellas del precedente”[200]. Y a continuación agrega: “...decir que en estos capítulos Pablo piense en una salvación sin (la fe en) Jesucristo para el Israel sordo al Evangelio, manifestaría una total incomprensión de la dinámica de la argumentación y de la función de Rm 10”[201].

Además quisiéramos subrayar lo que dice *Pitta* cuando relaciona la salvación *apocalíptica* inaugurada por Cristo con la salvación

---

[199] *Ibidem,* 736: “Ciò sembrerebbe andar contro tutta la sua tesi sulla giustificazione e sulla salvezza per *tutti* coloro che credono nel vangelo di Cristo Gesú *(1,16)*. Per Paolo l’unica via per entrare a far parte del nuovo popolo di Dio è la fede in Cristo Gesù. Quanto afferma Paolo in *11,12* va messo in rapporto con *5,9-10.15-17* e *2 Cor 3,7-11*. Ne emerge che tutta la sua argomentazione è orientata radicalmente in senso cristocentrico”. Nos hemos permitido repetir esta citación de Fitzmyer, que ya habíamos hecho cuando lo tratamos oportunamente, porque hacemos propia su opinión porque presenta argumentos que, a nuestro modo de ver, son muy consistentes.

[200] ALETTI, J. – N.*, o. c.,* 181: “È quindi chiaro che Rm 11,25s non parla della salvezza di Israele indipendentemente dalla fede in Gesù Cristo, poiché le affermazioni di questo capitolo suppongono e si basano su quelle del precedente”.

[201] *Ibidem,* 182: “...dire che in questi capitoli Paolo pensi a una salvezza senza (la fede in) Gesù Cristo per l’Israele sordo al Vangelo, manifesterebbe una totale incomprensione della dinamica dell’argomentazione e della funzione di Rm 10”.

escatológica. Allí el autor explica que San Pablo no ofrece ninguna solución de cómo se pueda ser excluido de la primera y ser incluido en la segunda: las definiciones salvíficas pertenecen a aquellas insondables vías del conocimiento de Dios[202]. Luego agrega: "Por tanto, *no dos vías sino una sola vía de salvación, aquella realizada en Cristo*: el resto pertenece al diseño divino, que tiene muchas vías impenetrables para cualquiera"[203]. Y concluye diciendo:

> "Contra la hipótesis de las dos vías paralelas pero también contra la exclusiva vía de la salvación está la vía realizada en Cristo, *que en el tiempo de la apocalíptica abre el tiempo a la Iglesia: es la única vía que conocemos y que podemos recorrer*, pero que no excluye los recorridos misteriosos de Dios que salvará todos en Cristo"[204].

Hacemos propia esta última citación que nos parece de importancia central ya que resume magistralmente varios puntos doctrinales en muy pocas palabras: Dios salvará a todos en Cristo que es la única vía posible; la Iglesia como único camino que conocemos y podemos recorrer, sin excluir los misteriosos recorridos de Dios que salvará a todos en Cristo.

---

202 Cfr. PITTA, A., *o. c.*, 408-409.

203 *Ibidem,* 409: "Pertanto, non due vie ma una sola via di salvezza, quella realizzata in Cristo: il resto appartiene al disegno divino, che ha molte vie impenetrabili per chiunque". La cursiva es nuestra.

204 *Ibidem,* 409: "Contro l'ipotesi delle due vie paralele ma anche contro l'esclusiva via di salvezza c'è la via realizzata in Cristo, che nel tempo dell'apocalittica apre al tempo della Chiesa: è l'unica via che conosciamo e che possiamo percorrere, ma che non esclude i percorsi misteriosi di Dio che salverà tutti in Cristo". La cursiva es nuestra.

4.2. La incorporación del pueblo de Israel a la Iglesia

Ahondando en el tema de la incorporación de Israel a la Iglesia, nos parece importante entender con precisión el concepto de Iglesia que tiene San Pablo, y desde allí establecer con fidelidad al pensamiento paulino cuál es el camino que, en la mente del Apóstol, Israel debe recorrer. No es éste el lugar ni nuestra intención tratar 'in extenso' el tema de la 'eclesiología paulina', sino simplemente tratar de probar que cuando San Pablo habla de que Israel será salvado por su incorporación a Cristo, no entiende otra cosa sino su incorporación a la Iglesia de Cristo: Cristo y su Iglesia, según el Apóstol, están íntimamente unidos y a tal punto que son inseparables. De allí que la vía 'ordinaria' de incorporarse a Cristo es por la mediación de la Iglesia. Es verdad lo que afirmaba Pitta de que Dios, en su infinita sabiduría, tiene vías sólo por Él conocidas para la salvación individual de aquellos que sin culpa desconocen el Evangelio. Pero también es cierto que el Apóstol en sus escritos propone una *vía normal* muy clara que es en Cristo y con la mediación de su Iglesia para que la humanidad en su conjunto alcance la salvación: es por ello que Israel, en la mente de San Pablo, también debe seguir ese camino 'ordinario'. Para demostrar esto, analizaremos el pensamiento paulino al respecto, y, posteriormente, consideraremos parte del actual Magisterio de la Iglesia con el fin de comprobar la relación de continuidad que existe entre ambos.

Analizando la doctrina paulina sobre la Iglesia advertimos que San Pablo la concibe, entre otras características, como una prolongación de Cristo y en unidad con Él y como un instrumento

para perpetuar su obra salvífica; además, como única y abierta a todos los hombres, pueblos y razas[205]. Efectivamente, desde el inicio, se debe hablar de una cierta identificación de Cristo y de los cristianos: El Apóstol ha comprendido esto en el día mismo en que, sobre el camino de Damasco, escuchó las palabras: “Yo soy Jesús Nazareno, a quien tú persigues” (Hch 22,7-8; 26,14-15). San Pablo expresará este concepto de distintas maneras: *la Iglesia es el Cuerpo de Cristo* (1 Co 12,12-13.27) y así como la cabeza y los miembros de un cuerpo vivo, si bien no se identifican, son inseparables, de manera análoga, Cristo y la Iglesia no pueden ser confundidos pero tampoco separados, y constituyen un único ‘Cristo total’, y Cristo es la cabeza de ese cuerpo (Ef 1,22; Col 1,18). Esto implica que el Señor obra en su Iglesia como principio de operación de vida: principio de unidad, de cohesión, de influjo vital y de continuo crecimiento: estas funciones son descriptas claramente en las epístolas a los Efesios (2,19-21; 4,11-16) y a los Colosenses (2,19). Esta misma inseparabilidad es expresada mediante la analogía de la Iglesia como *esposa de Cristo* (2 Co 11,2; Ef 5,25-32).

Además, Cristo ha reunido en su Iglesia diversidad de pueblos, razas, condiciones sociales en la unidad de su Cuerpo (Ga 3,28; Col 3,11), animado por un solo Espíritu (1 Co 12,13), nutrido de un único pan eucarístico (1 Co 11,17-28). La epístola a los Efesios insiste particularmente en la exigencia de la unidad de la Iglesia

---

[205] La palabra Iglesia, de uso muy frecuente en San Pablo, a veces puede revestir el significado de asamblea litúrgica (1 Co 11,18-22); a veces también suele designar a las comunidades locales (1Co 1,2); pero también, y sobre todo a partir de la epístolas de la cautividad, tiene el significado de Iglesia universal, y se identifica con el único Cuerpo de Cristo, del cual las comunidades locales no son sino representaciones particulares.

(2,14-18). Se puede decir que toda la obra del Apóstol ha sido una lucha por la unidad de la Iglesia: lucha por la unidad en la fe, contra los que predican otro Cristo, otro Evangelio (2 Co 11,4)[206].

Por otra parte, aparece el tema de la *universalidad de la Iglesia*. Efectivamente, la universalidad es un tema fundamental en las enseñanzas del apóstol: la llamada sin distinción a todos los hombres a la salvación (1 Tm 2,4; Ef 3,6; Col 1,26-27) es una parte esencial de aquello que el Apóstol llama 'su evangelio' (Rm 16,25-26; Col 1,28; 4,3; Ef 3,3-12; 6,19); en esta llamada ya no hay diferencia entre "... griego o judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos" (Col 3,11; Rm 10,12-13; Ga 3,28)[207].

Además, según la concepción paulina de la Iglesia, en Ella actúa soberanamente el Espíritu derramando gracias particulares sobre sus miembros (Ef 4,7-12), donde cada uno tiene su misión especial (Ef 4,16). Aparecen listas sobre los distintos carismas que existen en Ella (1 Co 12, 7-11. 28-30; 7,7; Rm 12,6-8), los que son dados para el bien común de la misma. De todos modos, ésta no es solamente una entidad espiritual o un cuerpo amorfo, sino que, es un cuerpo orgánico, una sociedad visible, jerárquicamente organizada. Los Apóstoles, pues, procedían como verdaderos superiores en el régimen de la Iglesia y como tales eran reconocidos por los fieles. En efecto, el Apóstol no sólo predicaba el Evangelio sino que, entre otras cosas, controlaba el mismo uso de

---

206 Cfr. MEINERTZ, M., *Theologie des Neuen Testaments, 2*, Bonn 1950^2, 162.

207 Cfr. FITZMYER, J., *Teologia paolina*, 1856-1857, en BROWN, R. E., FITZMYER, J. A. y MURPHY, R. E., *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Brescia 2002^2, 1817-1862; LÉCUYER, J., *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, 662-665, en AA. VV., *Introduzione al Nuovo Testamento, 10*, Brescia 1961, 657-671.

los carismas (1 Co 14); también tenía la autoridad de sancionar abusos (1 Co 11,17-34); excomulgar rebeldes y escandalosos (1 Co 5,1-13); imponer las manos confiriendo un don especial, un carisma, que el nuevo ordenado comparte con San Pablo, pudiendo el discípulo, a su vez, ordenar nuevos presbíteros que estén al frente de las comunidades (2 Tm 1,6; 1 Tm 5,22; Tt 1,5)[208].

De todo esto se sigue claramente que en la mente de San Pablo hay una llamada a todos los hombres a la salvación en Cristo, llamada que se concretará por la *vía normal* de su incorporación a la Iglesia, que en la concepción de San Pablo es una y única, sin distinguir entre judío o griego. Por lo tanto, se puede concluir que las expectativas del Apóstol sobre aquellos judíos que han sido reticentes al Evangelio, es que encontrarán su salvación en Cristo por medio de su incorporación a la Iglesia.

Ahora bien, si tratamos de enlazar las enseñanzas del Apóstol con el actual Magisterio de la Iglesia, veremos que llegaremos a similares conclusiones. Sólo nos detendremos en tres documentos que tienen, entre otros, un matiz particular que nos interesa: iluminar el 'diálogo' con los no cristianos. Nos estamos refiriendo al *Concilio Vaticano II*, al *Catecismo de la Iglesia Católica* y a la *Declaración Dominus Iesus*.

El *Concilio Vaticano II* en su *Constitución Dogmática «Lumen Gentium»*, al presentarnos el misterio de la Iglesia, lo hace con características similares a las que hemos descripto con anterioridad. Efectivamente, expone el plan de salvación del Padre (n.2), la

[208] Cfr. LÉCUYER, J., *o. c.*, 665-666.

misión del Hijo (n.3), la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia (n.4), la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo (n.7). Posteriormente (n.8) se refiere a la unicidad de la Iglesia: “Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, *subsiste* en la Iglesia católica gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él”[209]. Luego hace referencia a que todos los hombres están llamados a formar parte de la Iglesia o Pueblo de Dios (n.13) y respecto de aquellos que todavía no han recibido el Evangelio, afirma que también están ordenados al Pueblo de Dios y, en primer lugar, el pueblo de Israel (n.16). Debido a ese llamamiento universal a todos los hombres a formar parte de la Iglesia, es que el Concilio reivindique el carácter misionero de la misma debiendo proclamar el Evangelio a todos los hombres a fin de llevarlos a su seno (n.17). En la *Declaración «Nostra aetate»*, el Concilio toca el tema de su relación con las religiones no cristianas, y allí hace alusión a los judíos:

---

[209] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitución Dogmática «Lumen Gentium»*, 8, *AAS* 57 (1965) 12. La cursiva es nuestra. La expresión ‘subsiste’ a veces no ha sido bien entendida dando origen a interpretaciones erróneas. Es el caso donde la Congregación para la Doctrina de la Fe tuvo que intervenir ante una postura errónea del P. Leonardo Boff en su libro *“Chiesa: Carisma e Potere”*, que contenía errores contra la sana doctrina en el sentido antedicho. De allí que la Congregación pronunció que: “... si sente altresì obbligata a dichiarare che le opzioni di L. Boff qui analizzate sono tali da mettere in pericolo la sana dottrina della fede, che questa stessa Congregazione ha il compito di promuovere e di tutelare” [*AAS* 77 (1985) 762]. Esta misma pronunciación fue citada con posterioridad en la *Declaración Dominus Iesus* para reafirmar la ‘sana doctrina’ sobre el uso del término “subsistit” encargándose de darle el sentido correcto a dicha expresión en la nota 56. La transcribimos literalmente para mayor claridad: “Es, por lo tanto, contraria al significado auténtico del texto conciliar la interpretación de quienes deducen de la fórmula *subsistit in* la tesis según la cual la única Iglesia de Cristo podría también subsistir en otras iglesias cristianas. « El Concilio había escogido la palabra “*subsistit*” precisamente para aclarar que existe una sola “subsistencia” de la verdadera Iglesia, mientras que fuera de su estructura visible existen sólo “*elementa Ecclesiae*”, los cuales —siendo elementos de la misma Iglesia— tienden y conducen a la Iglesia católica » [Congr. para la Doctrina de la Fe, *Notificación sobre el volumen «Iglesia: carisma y poder» del P. Leonardo Boff,* 11-III-1985: *AAS* 77 (1985) 756-762]”.

"Como afirma la Sagrada Escritura, Jerusalén no conoció el tiempo de su visita y gran parte de los judíos no recibieron el Evangelio, e incluso no pocos se opusieron a su difusión. No obstante, según el Apóstol, los judíos siguen siendo todavía muy amados de Dios a causa de sus padres, porque Dios no se arrepiente ni de sus dones ni de su vocación. Juntamente con los profetas y el mismo Apóstol, la Iglesia espera el día, conocido sólo por Dios, en que todos los pueblos con una sola voz invocarán al Señor y *le servirán bajo un mismo yugo* (Sof 3,9)"[210].

En este texto, ciertamente que no hay una alusión *directa* a la incorporación del pueblo de Israel a la Iglesia, pero entendido en el contexto del resto de los documentos conciliares, particularmente la *Constitución Dogmática «Lumen Gentium»* que acabamos de citar, juzgamos que estos nos dan luz para situar adecuadamente el texto de la *Declaración «Nostra aetate»* y entrever la esperanza de la Iglesia acerca de la incorporación de Israel a su seno.

Por su parte, el *Catecismo de la Iglesia Católica*, tiene numerosos textos donde se hace alusión a las expectativas de la Iglesia acerca de la incorporación del pueblo de Israel a su seno. En este sentido, cuando habla de la Parusía de Jesús (n.674), se espera la conversión a Cristo de los judíos (Hch 3,19-21) y de esa entrada de la "plenitud de los judíos" (Rm 11,12) en la salvación mesiánica, hará al Pueblo de Dios "llegar a la plenitud de Cristo" (Ef 4,13).

---

[210] IDEM, *Declaración «Nostra aetate»*, 4, *AAS* 58 (1966) 742-743.

Además, cuando habla de las imágenes de la Iglesia (n.755), afirma: “La Iglesia es *labranza* o campo de Dios. En este campo crece el antiguo olivo cuya raíz santa fueron los patriarcas y en el que tuvo y tendrá lugar la reconciliación de los judíos y de los gentiles”[211]. Asimismo el Catecismo al hablar del ‘Misterio de la Iglesia’, hace referencia a que Ella es el sacramento universal de la salvación (n.774-776). En efecto, al ser la Iglesia en Cristo signo o instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano reuniendo ya hombres “de toda nación, raza, pueblo y lengua” (Ap 7,9), al mismo tiempo espera llegar a la ‘plena realización de esta unidad’ que aún está por venir: Ella es el proyecto visible del amor de Dios hacia la humanidad y quiere “...que todo el género humano forme un único Pueblo de Dios, se una en un único cuerpo de Cristo, se coedifique en un único templo del Espíritu Santo”[212]. De la misma manera, el Catecismo en el n.781 al hablar de la Iglesia como ‘Pueblo de Dios’, hace referencia a cómo Dios eligió a Israel como pueblo suyo, hizo una alianza con él y lo fue educando poco a poco, pero todo esto, sin embargo, “...sucedió como preparación y figura de su alianza nueva y perfecta que iba a realizar en Cristo..., es decir, el Nuevo Testamento en su sangre convocando a las gentes de entre los judíos y los gentiles para que se unieran, no según la carne, sino en el Espíritu”[213].

[211] CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, 755. Es de destacar que en este número el Catecismo al hablar de la reconciliación entre judíos y gentiles en la Iglesia, cite Rm 11,13-26, lo cual es bastante sugestivo. En efecto, esta cita lleva a pensar que la salvación del pueblo de Israel de la que habla Rm 11,26, se llevará a cabo mediante la reconciliación entre judíos y gentiles en el seno de la Iglesia, a la cual ya pertenecen los gentiles, lo cual permite entrever la esperanza de la Iglesia sobre la incorporación de Israel a su seno.

[212] IDEM, 776.

[213] IDEM, 781.

Además, al hablar de la catolicidad de la Iglesia, el Catecismo toca el tema de la relación entre Ella y los no cristianos (n. 839), es decir, de aquellos que todavía no han recibido el Evangelio. En este sentido, afirma, en continuidad con la *Constitución Dogmática «Lumen Gentium»*, 16, que ellos están ordenados al pueblo de Dios, y en primer lugar, el pueblo judío.

De particular importancia es la *Declaración Dominus Iesus* en cuanto que está orientada a iluminar el 'diálogo interreligioso'. En efecto, afirma el Documento, la Iglesia en su compromiso de anunciar a Jesucristo "camino, verdad y vida" (Jn 14,6), se sirve de dicho diálogo como parte de su misión evangelizadora (n.2). Pero como en la práctica y en la teoría del 'diálogo' surgen nuevas preguntas o propuestas que necesitan de un cuidadoso discernimiento, es que la Iglesia emita esta *Declaración* para ayudar a la reflexión teológica teniendo en cuenta también que se han deslizado algunas posiciones erróneas o ambiguas (n.3). En este sentido, señala que el perenne anuncio misionero de la Iglesia es puesto en peligro por 'teorías de tipo relativista' que tratan de justificar el pluralismo religioso, no sólo *de facto* sino también *de iure* (o de principio). En consecuencia se retienen como superadas, entre otras que menciona la *Declaración*, verdades tales como el carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo, la naturaleza de la fe cristiana con respecto a la creencia en las otras religiones, la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Jesucristo, la mediación salvífica universal de la Iglesia, la inseparabilidad —aun en la distinción— entre el Reino de Dios, el Reino de Cristo y la Iglesia, la subsistencia en la Iglesia católica de

la única Iglesia de Cristo (n.4). Luego pasa a un análisis pormenorizado de esos temas expuestos de modo genérico. En efecto, hace notar la *Declaración* que es frecuente la tesis que niega la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Jesucristo: esta posición no tiene ningún fundamento bíblico (n.13). Luego afirma que debe ser, por lo tanto, *firmemente creída* como verdad de fe católica que la voluntad salvífica universal de Dios Uno y Trino es ofrecida y cumplida una vez para siempre en el misterio de la encarnación, muerte y resurrección del Hijo de Dios. Teniendo en cuenta este 'dato de fe', y meditando sobre la presencia de otras experiencias religiosas no cristianas y sobre su significado en el plan salvífico de Dios, la teología está hoy invitada a explorar si es posible, y en qué medida, que también figuras y elementos positivos de otras religiones puedan entrar en el plan divino de la salvación. Aun cuando no se excluyan mediaciones parciales, de cualquier tipo y orden, éstas sin embargo cobran significado y valor *únicamente* por la mediación de Cristo y no pueden ser entendidas como paralelas y complementarias a la mediación de Cristo (n.14). Respecto de la unicidad y la unidad de la Iglesia, la *Declaración* afirma:

> "Los fieles están *obligados a profesar* que existe una continuidad histórica —enraizada en la sucesión apostólica— entre la Iglesia fundada por Cristo y la Iglesia católica: «Esta es la única Iglesia de Cristo [...] que nuestro Salvador confió después de su resurrección a Pedro para que la apacentara (*Jn* 21,17), confiándole a él y a los demás Apóstoles su difusión y gobierno (cf. *Mt* 28,18ss.), y

la erigió para siempre como «columna y fundamento de la verdad» (*1 Tm* 3,15). Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, subsiste [*subsistit in*] en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él »”[214].

También afirma la *Declaración,* cuando se refiere a ‘la Iglesia y a las religiones en relación con la salvación’, que debe ser *firmemente creído* que la Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación, pues Cristo es el único Mediador y el camino de salvación, presente a nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia, y Él, inculcando con palabras concretas la necesidad del bautismo (cf. *Mt* 16,16; *Jn* 3,5), confirmó a un tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el bautismo como por una puerta (n.20)[215]. De allí que quede claro que sería contrario a la fe católica considerar la Iglesia como *un camino* de salvación al lado de aquellos constituidos por las otras religiones, las cuales serían complementarias a la Iglesia, o incluso substancialmente equivalentes a ella, aunque en convergencia con ella en pos del Reino escatológico de Dios (n.21).

Finalmente la *Declaración* (n.22) advierte contra una ‘mentalidad indiferentista’ según la cual una religión es lo mismo que otra y hace

[214] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Dominus Iesus. Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, IV, 16*, *OR* 32 (2000) 437.

[215] La nota 21 de la *Declaración* explica acerca del *modo* en el cual la gracia salvífica de Dios, que es donada siempre por medio de Cristo en el Espíritu y tiene una misteriosa relación con la Iglesia, llega a los individuos no cristianos, y recuerda que el Concilio Vaticano II se limitó a afirmar que Dios la dona «por caminos que Él sabe» [*Ad Gentes Divinitus*, 7, *AAS* 58 (1966) 955]. Por su parte, la Teología está tratando de profundizar este argumento, ya que es sin duda útil para el crecimiento de la compresión de los designios salvíficos de Dios y de los caminos de su realización.

referencia a que Dios quiere la salvación de todos por el conocimiento de la verdad (1 Tm 2,4): la salvación se encuentra en la verdad. Los que obedecen a la moción del Espíritu de verdad están ya en el camino de la salvación; pero la Iglesia, a quien esta verdad ha sido confiada, debe ir al encuentro de los que la buscan para ofrecérsela. Porque cree en el designio universal de salvación, la Iglesia debe ser misionera. Por ello el diálogo, no obstante forme parte de la misión evangelizadora, constituye sólo una de las acciones de la Iglesia en su misión *ad gentes*. La *paridad*, que es presupuesto del diálogo, se refiere a la igualdad de la dignidad personal de las partes, no a los contenidos doctrinales, ni mucho menos a Jesucristo —que es el mismo Dios hecho hombre— comparado con los fundadores de las otras religiones. Luego afirma:

> “De hecho, la Iglesia, guiada por la caridad y el respeto de la libertad, debe empeñarse primariamente en anunciar a todos los hombres la verdad definitivamente revelada por el Señor, y a *proclamar la necesidad de la conversión a Jesucristo y la adhesión a la Iglesia a través del bautismo y los otros sacramentos*, para participar plenamente de la comunión con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por otra parte, la certeza de la voluntad salvífica universal de Dios no disminuye sino aumenta el *deber y la urgencia del*

anuncio de la salvación y la conversión al Señor Jesucristo”[216].

Después de haber analizado el pensamiento del Apóstol San Pablo y los documentos del Magisterio de la Iglesia, observamos, como lo habíamos anticipado, una profunda continuidad entre ellos. Efectivamente, vemos que los elementos en común existentes son: carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo, la preeminencia de la fe cristiana con respecto a las creencias en las otras religiones, la unicidad y la universalidad salvífica del misterio de Jesucristo, la mediación salvífica universal de la Iglesia, la subsistencia en la Iglesia católica de la única Iglesia de Cristo y la esperanza de la misma acerca de la incorporación de todos los hombres y naciones a su seno, incluyendo el pueblo de Israel. Por lo tanto, vemos que ya sea en la mente del Apóstol como del Magisterio eclesiástico la expectativa común es la incorporación del pueblo de Israel a la *vía normal* establecida por Cristo que es su Iglesia.

4.3. ¿Se puede hablar de ‘conversión’ de Israel a Cristo?

Mussner afirma que el texto (Rm 11,26a) en ningún lugar habla de ‘conversión’ sino de ‘salvación’[217]. Esta afirmación de Mussner es cierta; pero nos parece que es una verdad a medias ya que simplifica demasiado las cosas. Más bien, nos parece que tenga

216 CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Dominus Iesus. Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, VI, 22, OR* 32 (2000) 438. La cursiva es nuestra.

217 Cfr. MUSSNER, F., *o. c.,* 53.

razón Hvalvik que explica que la palabra 'conversión' no se usa allí sencillamente porque San Pablo reserva ese término para referirse a la conversión de los ídolos al Dios verdadero (1 Ts 1,9)[218]. En este sentido, ciertamente que Israel no necesita convertirse porque ya está insertado en el 'Dios verdadero'. De eso no queda ninguna duda. Pero, a nuestro modo de ver, ciertamente que Israel debe 'convertirse a Cristo' para alcanzar la salvación. Entre otros autores, también Conzelmann afirma que San Pablo habla de una 'conversión' de los judíos al término de la historia; conversión que llegará como consecuencia de la emulación que ellos harán a causa de la salvación que ven cumplida en los pueblos paganos por la fe en Cristo[219].

Si acudimos a los textos bíblicos para buscar apoyo a esta afirmación, ya en el libro de los Hechos de los Apóstoles, San Pedro, en su predicación al pueblo de Israel, hace un llamamiento a la 'conversión' (Hch 3,19-26), la cual, en el contexto, no es otra cosa que aceptar a Jesús como el Mesías prometido al pueblo de Israel. Por su parte, San Pablo cuando escribe a los Corintios (2 Co 3,12-16) confirma la necesidad de que los israelitas se 'conviertan a Cristo' para que desaparezca el velo puesto sobre sus corazones. Al respecto el Apóstol afirma: "En efecto, hasta el día de hoy permanece ese mismo velo en la lectura del *Antiguo Testamento*, y no se levanta, pues sólo en Cristo desaparece" (v.14)[220]. Luego

---

218 Cfr. HVALVIK, R., *o. c.,* 90.

219 Cfr. CONZELMANN, H., *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1991[4], 325.

220 Cfr. VANHOYE, A., *Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance*, 817-818, en "NRT" 116 (1994) 815-835. Allí el autor, comentando 2 Co 3,14, afirma que este es el único pasaje del Nuevo Testamento donde se usa la expresión 'Antiguo Testamento' (παλαιᾶς διαθήκης). Además, continúa el autor, el 'velo' que pesa sobre el corazón de los israelitas, será quitado cuando se conviertan al Señor (3,16).

agrega: “Y cuando se convierta al Señor, caerá el velo” (v.16). Comentando esta expresión de San Pablo, Bover afirma: “Esta última expresión, que en el Éxodo (34,34) se dice de Moisés cuando se volvía al Señor para hablar con Él, aplícala San Pablo a los judíos cuando por la fe se vuelvan al Señor”[221]. También de la Serna comenta en el mismo sentido, reconociendo que es difícil que el Apóstol piense que los judíos tengan que volverse a Yahvéh, mientras que es comprensible que afirme que deben mirar a Cristo[222]. A nuestro modo de ver, estos dos últimos textos (2 Co 3,14 y16), nos dan luz para poder entender mejor el ‘misterio de Israel’ y, particularmente, Rm 11,26a donde se afirma que ‘todo Israel será salvado’. En efecto, siguiendo el razonamiento del Apóstol, hemos visto que éste afirma que hasta el día de hoy hay un velo sobre el corazón de los israelitas (2 Co3,14); además, también afirma que ese velo desaparecerá cuando se conviertan al Señor (entendiendo que por Señor hace referencia a Cristo y no a Yahvéh, como afirma de la Serna) (2 Co 3,16); y, que además, la salvación es en Cristo (como se deduce, según hemos visto, de toda la sección Rm 9-11 y de Rm 11,26a), de todo esto se puede concluir que, reuniendo estos tres pasajes, ‘la salvación de todo Israel’ acontecerá por su conversión a Cristo, en quien desaparecerá el ‘velo’. Hasta tanto esto no ocurra, el Apóstol puede comprobar con dolor que ‘se embotaron sus inteligencias’ (τά νοήματα αὐτῶν) (2 Co 3,14).

---

221 BOVER, J. M., *Teología de San Pablo*, Madrid 1967[4], 799. En este texto Bover se refiere a que los judíos se volverán por la fe al Señor Jesús.

222 Cfr. DE LA SERNA, E., *Segunda carta a los Corintios*, 869-870, en AA. VV., *Comentario Bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, Navarra 2003, 859-894.

4.4. ¿Será la salvación de Israel en la Parusía?

Otro tema que nos parece importante aclarar en esta *Reflexión teológica*, es aquél que se refiere a si la salvación de Israel será directamente en la Parusía o no. En referencia a ello, habíamos visto que Hvalvik observa que es un error admitir la hipótesis de que Israel será salvado directamente en la Parusía, ya que esto supone una mala interpretación de Rm 11,26b: 'el Libertador vendrá desde Sión'. El autor explica que ciertamente el Libertador debe ponerse en relación con Cristo, pero una interpretación cristológica no implica automáticamente una referencia a la segunda venida de Cristo. Uno de los motivos que da es que el verbo 'liberar' (ῥύομαι) no siempre está ligado a Cristo: si bien en 1 Ts 1,10 se lo pone en relación con la segunda venida de Cristo, en otros contextos se suele referir también a Dios (cfr. 2 Co 1,10; Rm 15,31; Col 1,13)[223]. Por otra parte, la expresión ἐκ Σιών puede tener distintos significados: puede referirse al origen judaico de Cristo (Rm 9,5) o también que la salvación vendrá desde Jerusalén y no necesariamente a que viene del Cielo (ἐκ Σιών) en su segunda venida, como piensan algunos autores. Estos motivos bastan para mostrar que ἐκ Σιών no parece referirse a la Parusía. Luego agrega: "Esta conclusión es posteriormente sustentada por el hecho que *nada en el contexto se refiere a la Parusía de Cristo*"[224]. En el mismo sentido, hemos visto también que Fitzmyer afirma que Cristo es el 'Libertador' del que se habla en 11,26b pero que esto no

---

223 Cfr. HVALVIK, R., *o. c.* 91-93.

224 *Ibidem,* 94-95: "This conclusion is further supported by the fact that nothing in the context refers to Christ's parousia". La cursiva es nuestra.

implica una referencia a la Parusía: "Ni siquiera el futuro ἕξει implica necesariamente la segunda venida. *En ninguna parte en los cc. 9-11 se hace referencia a la parusía*"[225]. Compartimos los argumentos expuestos por estos autores ya que nos parecen muy sólidos. De esto se sigue que la salvación de Israel no será en la Parusía sino previo a ella.

Ahora bien, en relación con el momento en que será la Parusía, podemos preguntarnos si San Pablo tenía en mente un futuro cercano o no. Respecto a esto quisiéramos rescatar la opinión de Mussner. Este autor explica que San Pablo tiene una meta temporal que es la 'plenitud de los gentiles', lo cual es una referencia que está apocalípticamente velada y, por lo tanto, ese momento no lo conoce nadie[226]. Esta opinión de Mussner nos parece correcta. En este sentido, disentimos con aquellos autores que sostienen que San Pablo tenía en mente una Parusía inminente como es el caso de Sanders y Ballarini, según hemos visto oportunamente[227]. Más bien nos inclinamos a pensar en una Parusía 'no inminente' por cuanto, de esta manera, entendemos que se respeta más el pensamiento paulino[228] y además, evitamos el riesgo de tener que

---

225 FITZMYER, J. A., *o. c.*, 742: "Nenmeno il futuro ἕξει implica necessariamente la seconda venuta. Da nessuna parte nei cc. 9-11 si fa riferimento alla parusia". La cursiva es nuestra.

226 Cfr. MUSSNER, F., *o. c.*, 52-53.

227 Cfr. puntos 2.3. y 3.4. de este capítulo, respectivamente. También Hans Conzelmann afirma que San Pablo esperaba en breve la salvación de su pueblo cuando venga el 'Salvador de Sión' (Rm 11,26), de lo cual se desprende, continúa el autor, que presumiblemente el Apóstol tenga en mente una parusía inminente, cfr. CONZELMANN, H., *o.c.*, Brescia 1991[4], 326.

228 Baste como ejemplo el pensar en 2 Ts 2, 1-12, donde San Pablo tranquiliza a los Tesalonicenses porque pensaban que ya era inminente la Parusía, mientras que el Apóstol les advierte que hay varios hechos que deben suceder con anticipación a la misma. Esto hace suponer que en su mente no estaba la idea de una venida inminente del Señor.

interpretar y actualizar su concepción, como ocurre en el caso de estos autores, que terminan proponiendo interpretaciones subjetivas y arriesgadas del pensamiento del Apóstol en su afán de actualizarlo.

4.5. ¿Hay algún privilegio en la salvación de Israel?

Ya llegando al fin de este desarrollo, hemos visto que la Sagrada Escritura nos indica que existe, también para Israel, ‘una sola vía de salvación’ y no una ‘vía especial’. Pero no queremos abandonar esta reflexión sin antes preguntarnos si no hay nada de ‘especial’ en lo referente al pueblo de Israel. En otras palabras: ¿se puede hablar de algún privilegio o prerrogativa que conserve el pueblo de Israel en cuanto tal en lo concerniente a su salvación? Nuestra respuesta es afirmativa.

A nuestro modo de ver *Hvalvik* expresa correctamente en qué sentido se puede entender que la salvación de Israel tiene algo especial. Allí el autor comenta que el pueblo de Israel se salvará como un ‘todo’ (aunque esto no quiera decir que se salven todos y cada uno de los individuos en particular), y hace notar que el texto pone un contraste entre dos frases: por un lado, habla de que cuando haya entrado la ‘*plenitud* de los gentiles’, y por otro lado, entonces ‘*todo* Israel será salvo’[229]. Luego agrega:

> “Mientras que la ‘plenitud de los gentiles’ (πλήρωμα τῶν ἐθνῶν) significa el número completo de los elegidos entre las naciones, ‘todo Israel’ se refiere al pueblo como un

[229] Cfr. HVALVIK, R., *o. c.*, 100.

todo. Y esta diferencia no es sin significado. Aquí nosotros encontramos lo que se podría llamar la prerrogativa de los Judíos (cfr. 1.16): Israel es -*como un pueblo*- elegido por Dios, y tiene como tal una promesa de salvación para el pueblo *como un todo*"[230].

Sólo en este sentido se puede entender que haya algo especial respecto a la salvación de Israel: *será salvado como un pueblo*. Su prerrogativa es que Dios lo ha elegido y mantiene su promesa de salvarlo como un todo aunque, como hemos anticipado, esto no implica sostener que se salvarán todos y cada uno de sus componentes.

4.6. Resumen

Resumiendo lo que hemos dicho en esta 'reflexión teológica': pensamos que hay que hablar de la conversión de Israel a Cristo, de su salvación por la fe en Él, conversión que se realizará no en la Parusía sino por la vía normal que conocemos que es el tiempo de la predicación de la Iglesia y sin excluir los caminos misteriosos de Dios que salvará a todos (los que se salven) en Cristo, y, finalmente, que si bien *no hay una vía especial para Israel*, sí conserva el privilegio de que será salvado como pueblo. Este privilegio se fundamenta en que hay una promesa de Dios que lo salvará como un todo. Por lo tanto, *no una vía especial pero sí un*

---

230 *Ibidem*, 100-101: "When the 'fullness of the Gentiles' (πλήρωμα τῶν ἐθνῶν) means the full number of the elect among the nations, 'all Israel' refers to the people as a whole. And this difference is not without significance. Here we find what we could call the prerrogative of the Jews (cf. 1.16): Israel is -as a people- elected by God, and have as such a promise of salvation for the people *as a whole*".

tratamiento especial, en virtud de su privilegio en cuanto pueblo elegido.

Quisiéramos finalizar con una última observación. Pensamos que la conversión de Israel forma parte del 'misterio' que señala San Pablo en Rm 11,25. Esto nos permite pensar que tratándose de un misterio divino, aunque el Apóstol lo haya dado a conocer, sigue siendo un misterio que sobrepuja la mente del hombre, y no podemos saber todos los detalles de cómo y cuando se llevará a cabo el cumplimiento de esta profecía. Debemos dejar en las manos del Señor que llevará a cumplimiento todas las cosas según su plan misericordioso. Podemos aplicar aquí aquella frase que dijo a los discípulos antes de su Ascensión: "No os toca a vosotros conocer los tiempos y los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder"(Hch 1,7). Debemos confiar en Él que, en su Providencia, ha previsto los 'tiempos y los momentos'. Así como cambió en un momento la vida de San Pablo en la vía de Damasco de una manera insospechada para todos, de modo análogo va a convertir a su pueblo. Nos parece que el hecho de buscar 'vías alternativas de salvación' puede convertirse en una falta de confianza en la Providencia y en la Omnipotencia de Dios de cuya Palabra no podemos dudar. Aquí nuevamente cabe recordar aquellas palabras del Apóstol con las cuales comienza la sección entera de Rm 9-11 poniendo el trasfondo de todo lo que va a desarrollar allí: "La palabra de Dios no puede fallar" (Rm 9,6a). Del mismo modo, si el Señor ha prometido la salvación de su pueblo, sólo nos queda esperar los 'tiempos y los momentos': Dios es fiel y cumple su Palabra.

CONCLUSIÓN GENERAL

Desde el inicio de nuestro trabajo hemos expresado nuestro deseo de dar una respuesta desde la teología al tema de la salvación de Israel, y, al mismo tiempo, ofrecer a los cristianos una reflexión acerca de la naturaleza de su relación con los judíos. Por estos motivos, dividiremos la 'Conclusión General' en dos partes: la primera, destinada a desarrollar nuestra propuesta teológica sobre la salvación de Israel; y la segunda, dedicada a aportar algunos elementos que puedan ser de utilidad a los cristianos en su relación con los judíos. Y ya que está vinculado con esta última parte, también haremos algunas apreciaciones sobre el 'Diálogo con los hebreos'.

1. Nuestra propuesta teológica acerca de la salvación de Israel

Respecto a la *primera parte* de nuestra conclusión, juzgamos que la teología siempre se ha ocupado de dar una respuesta al problema de la salvación de Israel, pero, a nuestro modo de ver, pensamos que en la actualidad sea aún más necesario ofrecer una propuesta *incondicionada, clara y fundada en la Sagrada Escritura, la Sagrada Tradición y el Magisterio de la Iglesia*: estos elementos son imprescindibles para dar una solución genuina a este problema.

Antes que nada, la respuesta de la teología debe ser *incondicionada*. Con esto queremos decir que se debe evitar cualquier tipo de elemento que influya negativamente opacando el

pensamiento del Apóstol. En efecto, muchas veces los escritores sostienen tesis erróneas debido a que están condicionados por diversos factores históricos, sociológicos u otros[1].

En relación con esta primera condición, surge la necesidad de que la respuesta sea *clara*, y esto por varios motivos[2]. Ante todo, se debe evitar cualquier tipo de ambigüedad que pueda distorsionar el pensamiento paulino o temor de presentarlo tal cual es diluyendo su contenido. Es cierto que el Apóstol en sus escritos es intrincado pero esto no justifica añadir obscuridades a las dificultades ya existentes: es necesario ser fiel a la concepción del Apóstol. En este sentido, la frase del Señor nos debe servir de guía: "La verdad os hará libres" (Jn 8,32). También se debe dar una respuesta clara debido a que los mismos autores hebreos reclaman que no siempre hay claridad en la propuesta cristiana[3]. Finalmente, se debe buscar la claridad porque la Iglesia misma lo pide en sus enseñanzas. A modo de ejemplo podemos citar la Carta Apostólica *Ante el tercer milenio* en el apartado que dedica al 'diálogo interreligioso'. Allí se propone intensificar el diálogo con los hebreos según las claras enseñanzas del Concilio Vaticano II en la declaración *Nostra aetate*.

---

1 En este sentido y a modo de ejemplo, hemos visto autores como Mussner y Ballarini cuyas propuestas se alejan en parte del pensamiento paulino, quizá por estar condicionados por el diálogo hebreo-cristiano, cfr. Capítulo 4, puntos 3.1 y 3.4, respectivamente. Ver también la 'Reflexión teológica' de dicho capítulo donde ofrecemos una visión crítica sobre estas opiniones.

2 En este sentido, algunos años atrás Ignacio de laPotterie advertía que el diálogo hebreo-cristiano continuaba a presentar algunas ambigüedades, debido a que ciertas cuestiones centrales no eran tratadas con suficiente claridad, quizá por temor a comprometer los buenos resultados hasta entonces obtenidos: el fruto de todo ello, continuaba el autor, se tradujo en algunas incomprensiones, posturas teológicas reductivas o erróneas que no ayudaban a un diálogo provechoso, cfr. DE LA POTTERIE, I., *L'Israele di Dio*, 16-17, en "TS" 73 (1997) 16-17. 55-56.

3 Cfr. DI SEGNI, R., *Il problema de Israele nella Chiesa e nella storia*, 108, en AA. VV., *Attualità della lettera ai Romani*, Roma 1989, 99-108.

Pero el documento finaliza advirtiendo: “Sin embargo, siempre se deberá tener cuidado para no provocar peligrosos malentendidos, vigilando el riesgo del sincretismo y de un fácil y engañoso irenismo”[4].

Finalmente, la respuesta que debe ofrecer la teología debe estar *fundada en la Sagrada Escritura, la Sagrada Tradición y el Magisterio de la Iglesia*. En este sentido, desde el punto de vista bíblico, la carta a los Romanos es el único documento neotestamentario que afronta globalmente el problema judío dándole una solución de fondo. Sobre este particular, David Flusser, en la ‘Introducción’ al libro de Clemens Thoma, afirma que San Pablo en la carta a los Romanos no responde a la cuestión acerca del modo de valorar teológicamente el judaísmo no creyente en Cristo ya que el Apóstol consideró la existencia del mismo desde el punto de vista del futuro cuando todo Israel será salvado. Luego concluye: “A mí me parece que tal perspectiva escatológica hoy no baste. Será tarea de los teólogos cristianos explicar la existencia del Israel no cristiano en este tiempo histórico”[5]. Pensamos que este autor tenga razón en parte. En efecto, es verdad que no sea suficiente la sola perspectiva escatológica para afrontar el problema

---

[4] JUAN PABLO II, *Carta Apostólica «Tertio Millennio Adveniente», IV, B*, 53, *OR* 25 (1994) 658. Se puede ver también el discurso de Juan Pablo II “ai delegati delle Conferenze Episcopali per i rapporti con l’ebraismo” del 6/3/1982. Allí el Papa presentaba la necesidad de que en el diálogo con los hebreos no se caiga en una especie de relativismo religioso ni tampoco en una pérdida de identidad, sino que dicho diálogo se debe encarar con una gran fidelidad al magisterio de la Iglesia para que, de este modo, se trate de un verdadero servicio a la misma, cfr. JUAN PABLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, V,1*, Città del Vaticano 1982, 743-747.

[5] FLUSSER, D., *Introduzione: Osservazioni di un ebreo sulla teologia cristiana dell’ebraismo*, XVI, en THOMA, C., *Teologia cristiana dell’ebraismo*, Casale Monferrato 1983, XI-XXXIV: “A me pare che tale prospettiva escatologica oggi non basti. Sarà compito dei teologi cristiani spiegare l’esistenza dell’Israele non cristiano in questo tempo storico”.

de Israel y que los teólogos cristianos tengan actualmente la tarea de dar una respuesta al Israel no cristiano. Pero no compartimos con Flusser que San Pablo haya considerado solamente al judaísmo desde el punto de vista del futuro escatológico. Pensamos que el Apóstol ha dejado los elementos necesarios para dar una respuesta al Israel que ha existido a lo largo del tiempo histórico después de Cristo. Sobre estos elementos construiremos nuestra propuesta teológica, que dividiremos en tres puntos.

En primer lugar, es necesario recordar que definitivamente no es una respuesta válida aquella de la 'vía especial' para Israel, ya sea la que pone la salvación de Israel por un acto soberano de Dios o de Jesucristo en la Parusía sin necesidad de pasar por la fe en el Evangelio. Sobre esto San Pablo es muy claro: es necesaria la fe en Jesucristo para alcanzar la salvación (Rm 10). Sobre esto no nos detenemos por haberlo ya tratado en diversos lugares de nuestro trabajo[6].

En segundo lugar, pensamos que sea de gran importancia el concepto de 'resto' para dar una respuesta adecuada. Hemos visto que Dios se ha elegido un resto del pueblo de Israel (Rm 11,5.7) cuya existencia es la prueba de que "no ha fallado la palabra de Dios" (Rm 9,6a) y, al mismo tiempo, la garantía de la salvación de 'todo Israel'. Pero, a nuestro modo de ver, este 'resto' no es solamente un concepto histórico o temporal aplicable al grupo fundacional de israelitas que constituyó la primitiva comunidad cristiana, sino que se trata de un *concepto teológico* cuya característica es la de estar por encima de la dimensión temporal.

---

6 Para el tratamiento de este tema, nos remitimos a la 'Reflexión teológica' del Capítulo 4.

En otras palabras, pensamos que el ‘resto’ abraza a todos aquellos judíos que a lo largo de la historia se han agregado explícitamente a Jesucristo mediante la fe en Él: San Pablo nos ofrece un concepto extra-temporal aplicable a todos aquellos llamados de entre los judíos que - junto con los llamados de entre los gentiles - son incorporados a Jesucristo (Rm 9,24). Además, el concepto de resto, al estar fuera del concepto de tiempo, desaparecerá cuando aparezca el otro concepto teológico del que nos habla San Pablo: ‘todo Israel’. Es decir, que en el tiempo histórico en el que nos movemos, todos los israelitas que se incorporen a Jesucristo forman parte del ‘resto fiel’ de Israel, y una vez que haya entrado la plenitud de los gentiles, ‘todo Israel’ será salvado: allí el concepto de ‘resto’ dará lugar al concepto de ‘todo Israel’. De todos modos, tanto los israelitas incorporados a Jesucristo mediante el ‘resto’, como aquellos que se incorporarán a Jesucristo en la fase escatológica, son Israel: el Israel de Dios (Ga 6,16).

En tercer lugar, nos queda tratar acerca del otro grupo del que habla San Pablo en Rm 11,7: los ‘endurecidos’. Hemos anticipado en el Capítulo 3 que no necesariamente se debe entender que endurecimiento es sinónimo de condenación[7]. A nuestro modo de ver, esto lo resume muy bien Jean Daniélou cuando habla del ‘significado teológico de la conversión de los hebreos’:

> “...insistiendo de todos modos que la maldición golpea una raza no significa condena individual de los miembros que la componen. Sería intolerable y significaría que Dios ha condenado a la pena eterna todo un pueblo, y sobre

[7] Cfr. supra Capítulo 3, nota 140.

todo su pueblo, cosa absolutamente contraria al espíritu de S. Pablo, porque se ve como S. Pablo mire a sus hermanos y exalte su grandeza.

La verdad es que el plan de Dios, en ciertos momentos puede golpear una raza cuyos individuos podrán salvarse o no, individualmente, según su correspondencia o resistencia personal a la gracia. Hay judíos cuya responsabilidad en la condena de Cristo es extremadamente grave, pero en el conjunto ciertamente ellos no saben lo que se hacen, como dijo Jesús. Cuando S. Pablo perseguía los cristianos, era en buena fe, estaba persuadido de cumplir la obra de Dios. Ejemplo característico. *No se quiere por eso afirmar que hay una condena individual de los judíos, sino que había en el plan de Dios que aquel pueblo, en cuanto tal, fuese separado por algún tiempo*”[8].

Nos parecen muy claras las palabra de Daniélou. En este sentido, pensamos que el tema del endurecimiento lo podemos observar

---

8 DANIÉLOU, J., *Il mistero della salvezza delle nazioni*, Brescia 1954, 105-106: “...insistendo però che la maledizione colpisce una razza non significa condanna individuale dei membri che la compongono. Sarebbe intollerabile e significherebbe che Dio ha condannato alla pena eterna tutto un popolo, e sopratutto il suo popolo, cosa assolutamente contraria allo spirito di S. Paolo, perché si vede come S. Paolo guardi amorosamente ai suoi fratelli ed esalti la loro grandezza.

La verità è che il piano di Dio, in certi momenti, può colpire una razza i cui individui potranno salvarsi o meno, individualmente, secondo la loro personale corrispondenza o resistenza alla grazia. Ci sono dei giudei lacui responsabilità nella condanna di Cristo è estrematamente grave, ma nell’insieme certamente essi non sanno quello che si fanno, come disse Gesù. Quando S. Paolo perseguitaba i cristiani, era in buona fede, era persuaso di compiere l’opera di Dio. Esempio caratteristico. Non si vuol perciò affermare che c’è una condanna individuale dei giudei, ma che era nel piano di Dio che quel popolo, in quanto tale, venisse messo da parte per qualche tempo”. La cursiva es nuestra.

desde la óptica de Dios o de los hombres. Si lo vemos desde la *óptica de Dios*, sabemos que Dios no endurece directamente para provocar la condenación. Además, en el endurecimiento de Israel se debe tener en cuenta que hay una finalidad providencial: para que entrasen los gentiles a la salvación (Rm 11,12.15.28). Por lo tanto, está la acción de Dios en este endurecimiento[9]. En este caso, el Señor en su infinita misericordia y por los caminos que sólo Él conoce, salvará en Cristo aquellos endurecidos que sin culpa se encuentran en esa situación. Desde la *óptica de los hombres*, hay que reconocer que hubo una responsabilidad en el Israel endurecido que rechazó a Cristo. En efecto, San Pablo quiere que se salven (Rm 10,1) pero observa que el pueblo de Israel ha rechazado la justicia de Dios en Cristo empeñándose en establecer la suya propia (Rm 10,3) y han rechazado concientemente a Jesús, lo cual les habría traído la salvación (Rm 10,9.10-13.17-21). Por lo tanto, cuando habla de aquellos 'vasos preparados para la perdición' (Rm 9,22) pensamos que se refiere a aquellos endurecidos que libremente se han hecho responsables ante Dios por su incredulidad. Esto explica la preocupación del Apóstol por salvar al menos 'alguno' de ellos (Rm 11,14)[10]. Por otro lado, es necesario establecer distintos niveles de responsabilidad ante Dios por la incredulidad de los diversos individuos pertenecientes al pueblo de Israel[11]. En este sentido, es necesario dejar en las manos

---

9 También Cranfield opina así, cfr. CRANFIELD, C. E. B., *La lettera di Paolo ai Romani (Capitoli 9-16),* Torino 2000, 82.

10 Para completar el sentido del 'endurecimiento' nos remitimos al análisis que oportunamente efectuamos en el Capítulo 2, punto 2.4, cuando estudiamos la Segunda carta a los Corintios en su sección 3,4-4-6.

11 Esto queda claramente manifestado en el Concilio Vaticano II cuando habla de que no se puede imputar indistintamente la muerte de Cristo a todos los judíos que

de Dios todo tipo de definición salvífica por escapar al ámbito humano el realizar tales definiciones. Sabemos que Dios “quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad” (1 Tm 2,4). Es decir, hay una Voluntad salvífica universal y Dios juzgará cada conciencia según Él mismo la conozca. Sobre este aspecto nos parecen muy claras las palabras del Concilio Vaticano II en la Constitución *Lumen Gentium*:

> “En efecto, los que sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad Dios, conocida a través de lo que les dice su conciencia, pueden conseguir la salvación eterna”[12].

De todo esto podemos concluir que el ‘endurecimiento’ es también un ‘concepto teológico’ por ser introducido por Dios y que

---

vivían entonces ni a los de hoy, cfr. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *«Nostra aetate»*, 4, *AAS* 58 (1966) 743.

12 IDEM, *Constitución Dogmática «Lumen Gentium»*, 16, *AAS* 57 (1965) 20. Se puede ver en este mismo sentido la *Constitución Pastoral «Gaudium et spes»*, 22, *AAS* 58 (1966) 1043: “Esto vale no sólo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina. En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, *de un modo conocido sólo por Dios, se asocien a este misterio pascual*”. La cursiva es nuestra. Expresiones similares pueden encontrarse en el *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia «Ad Gentes Divinitus»*, 7. Al respecto, nos parece importante agregar lo que este Decreto, en el mismo número 7, afirma sobre el tema de la ‘ignorancia culpable’: “Por lo que no se pueden salvar aquellos hombres que, no ignorando que la Iglesia católica fue fundada por Dios por medio de Jesucristo como necesaria, se negasen, sin embargo, a entrar en ella o a perseverar en ella” [*«Ad Gentes Divinitus»*, 7, *AAS* 58 (1966) 955].

durará *hasta* que entre la plenitud de los gentiles (Rm 11,25)[13]. Ahora bien, a cada 'endurecido' individualmente a lo largo de la historia, Dios lo juzgará según su propia conciencia asociándolo al misterio pascual de su Hijo Jesucristo según el Señor conozca a cada persona[14].

---

13 Un hecho similar al que nos toca analizar es el de Gn 3,15 donde se nos habla de una 'enemistad teológica', es decir, de Dios que pone una relación de enemistad entre la mujer y la serpiente con las características de ser radical y sin límite de tiempo, porque es al modo de una sentencia divina definitiva, cfr. TÁBET, M., *Introduzione al Pentateuco e ai libri storici dell'Antico Testamento*, Roma 2001, 94. A nuestro modo de ver, en Rm 11,7-10 se da un caso *análogo* ya que se habla de un 'endurecimiento teológico parcial' que durará hasta que entre la plenitud de los gentiles (Rm 11,25). La diferencia que encontramos entre los dos casos, además del hecho que en el primero se trate de una 'enemistad' y en el segundo de un 'endurecimiento', es que en el primer caso es sin límite de tiempo, mientras que en el segundo encuentra un límite temporal puesto por Dios mismo: hasta que entre la plenitud de los gentiles.

14 Con esto no queremos alentar ni promover ningún tipo de 'teoría de cristianos anónimos o implícitos' ya que no es la enseñanza del Concilio Vaticano II. En efecto, el Concilio nunca establece una relación directa entre el cristianismo y las religiones no cristianas como tales, de manera que a éstas se las considere como sustitutivas del Evangelio. La posibilidad de la salvación en ellas está ligada a solos dos elementos: la gracia salvífica de Dios y la obediencia del hombre según los dictados de su conciencia. En este sentido, nada nos impide decir que esta obediencia se desarrolla *dentro de las formas* de esas religiones. Pero nada nos impide tampoco decir que *no son las religiones sino la obediencia y la gracia lo que se nombra como vías de salvación.* Por otra parte, los documentos conciliares afirman la obligación de la Iglesia de anunciar a Cristo como único camino, verdad y vida, al tiempo de hacer de las misiones parte esencial de su ser. Baste para corroborar estas afirmaciones citar la *Constitución Dogmática «Lumen Gentium»*, 17, *AAS* 57 (1965) 20-21, y el *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia «Ad Gentes Divinitus»*, 7, *AAS* 58 (1966) 955-956. De allí que lejos de mostrarse indiferente respecto a las demás religiones, no las propone ni como caminos de salvación ni como uno de los caminos *ordinarios de salvación*, porque esa prerrogativa corresponde en exclusiva a la Iglesia de Cristo. Todo esto no quiere decir que los hombres que todavía no han recibido el Evangelio sean rechazados por Dios. De allí que en lugar de decir que 'ya están en posesión de la salvación' debemos contentarnos con afirmar junto con la *Constitución Dogmática «Lumen Gentium»*, 16, *AAS* 57 (1965) 20, que '...están ordenados al Pueblo de Dios...'; y en lugar de decir que tienen fe debemos decir que "...Dios, por caminos conocidos sólo por El, *puede llevar a la fe*, sin la que es imposible agradarle, a los hombres que ignoran el Evangelio sin culpa propia..." [*Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia «Ad Gentes Divinitus»*, 7, *AAS* 58 (1966) 955]. La cursiva es nuestra, cfr. DAMBORIENA, P., *La salvación en las religiones no cristianas*, Madrid 1973, 430-431.471.

Esta propuesta consideramos que da los elementos necesarios para resolver distintas dificultades. Un ejemplo puede ser aquella dificultad planteada por Aletti cuando define la extensión de 'todo Israel'[15]. Este autor sostiene que por 'todo Israel' se debe entender el 'Resto santo' de Rm 9 y el conjunto de los 'refractarios' al Evangelio de Rm 10[16]. Sobre esto ya hemos expresado nuestro parecer afirmando que no se debe incluir en 'todo Israel' a todos los endurecidos de todos los tiempos ya que el pensamiento paulino no nos autoriza a considerar tal hipótesis. Pero luego Aletti se pregunta si 'todo Israel' incluye o no a aquellos que siendo de origen judío no viven según la Toráh por indiferencia, tibieza o ignorancia. A este planteo el autor va a responder que es imposible dar una respuesta ya que el Apóstol sólo considera al Israel endurecido y no prevé el caso de los no-practicantes, aunque esto no implique que se los deba excluir del Israel escatológico y salvado, si bien, la Escritura y la literatura judía del tiempo parecen apoyar la interpretación restrictiva[17]. Sobre este último caso nos retrotraemos a los conceptos que acabamos de exponer en nuestra propuesta teológica, dejando en las manos de Dios que juzgará según la conciencia de cada hombre, practicante o no, según el Señor los conozca.

Con esto finalizamos nuestra propuesta teológica para el Israel que ha existido a lo largo de los siglos después de Cristo, tratando de ofrecer una respuesta que no se limite solamente a la fase

---

15 Cfr. ALETTI, J. - N., *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997, 178-180; IDEM, *Romanos*, 1456, en AA. VV., *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, Navarra 1999, 1416-1458.

16 Cfr. IDEM, *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio*, Roma 1997, 179-180.

17 Cfr. *Ibidem*, 180.

salvífica escatológica sino que abarque a las sucesivas generaciones de israelitas que han existido desde Cristo hasta hoy. Juzgamos que en estos tres puntos se contienen en manera resumida elementos que pueden servir de principios para un desarrollo más amplio. Además, nuestra propuesta es *incondicionada, clara y fundada en la Sagrada Escritura, la Sagrada Tradición y el Magisterio de la Iglesia*, como habíamos anticipado que se requería para que fuera genuina. Finalmente, creemos que el pensamiento paulino contenga los elementos señalados y no nos autorice a ir más allá.

2. Elementos a considerar acerca de la naturaleza de la relación de los cristianos con el pueblo de Israel

Respecto a la *segunda parte* de nuestra conclusión, queremos dar algunos elementos que puedan ayudar a los cristianos para comprender mejor la naturaleza de su relación con el pueblo de Israel. Ofreceremos, pues, dos puntos que permitan aclarar este tema: el primero tratará sobre la llamada 'teoría de la sustitución', y el segundo, sobre el 'género literario' de Rm 11,25-32.

2.1. La 'teoría de la sustitución'

En relación al *primer punto*, se puede observar que en los últimos tiempos se ha ido superando la idea de la llamada 'teoría de la sustitución' y es bueno que así sea. Hemos visto que el hecho de transferir el nombre de Israel a la Iglesia, como nuevo Israel, no es correcto. En efecto, hemos verificado que San Pablo en particular, y

el Nuevo Testamento en general, tienen gran cuidado de no emplear el nombre 'Israel' para referirse a la Iglesia o a los cristianos. Estas solas apreciaciones lingüísticas son suficientes para entender que la Iglesia no ha sustituido a Israel[18].

Ahondando sobre este tema, el problema de la 'teoría de la sustitución' se planteó ante la pregunta de si el 'cristianismo' formaba un 'nuevo pueblo de Dios' que sustituía al antiguo, o si existía un 'único pueblo de Dios', que comenzó con Abraham, y al que luego se le incorporaron los gentiles. Ciertas expresiones evangélicas, como "les será quitado el reino y dado a las gentes" (Mt 21,43; cfr. también Mt. 8,12 y Lc. 21,24), parecían apoyar lo primero; en cambio, las afirmaciones de San Pablo en estos capítulos de la carta a los Romanos, más bien, parecerían insinuar lo contrario. Como se puede observar, la cuestión es bastante compleja. A ella se aludió en las discusiones que precedieron a la Declaración *«Nostra Aetate»* del Concilio Vaticano II. Había quienes afirmaban que Israel no sólo había dejado de ser el pueblo elegido, sino que, desde aquel grito revelador "...su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos" (Mt 27,25), sus títulos de privilegio habían perecido totalmente pasando a ser un pueblo reprobado y maldito de Dios. Otros, por el contrario, afirmaban que los judíos, a pesar de su condición mayoritaria de 'ramas desgajadas', seguían siendo "amados de Dios a causa de los padres" (Rm 11,28), es decir, que Dios se mantenía fiel a su elección y continuaba amando a su pueblo (Rm 11,1). En este

---

[18] Cfr. KUHLI, H, *Ἰσραήλ (Israel)*, 2050, en BALZ, H. - SCHNEIDER, G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento, I*, Salamanca 2001[2], 2043-2051. Nos remitimos al análisis realizado en el Capítulo 3, punto 2.2.2.1, apartado b).

sentido, todas esas expresiones peyorativas, que también usa el Apóstol como: “vasos de ira..., se han endurecido..., han caído..., ramas cortadas...” (Rm 9,22; 11,7.12.17), no mirarían al pueblo como tal, sino a aquella parte del pueblo, ciertamente mayoritaria, que no cree, y a la cual por eso le viene sustraído el Reino de Dios y la abundancia de gracia que se le ofrecía con la venida de Cristo. Además, de ese pueblo ha quedado un ‘resto’, al que pertenecen Cristo, los Apóstoles y las más primitivas comunidades cristianas, es decir, el ‘núcleo primero de la Iglesia’, que está en absoluta línea de continuidad con el pueblo de Dios del Antiguo Testamento, tanto es así, que los judíos que permanecen fuera del Evangelio no son sino “ramas desgajadas”. Hay que advertir, por lo tanto, que hay clara diferencia entre los judíos y los otros pueblos paganos en relación con la Iglesia: mientras la entrada de éstos en la Iglesia es considerada como pura misericordia de Dios (Rm 11,18.30), en la de los judíos entra un elemento nuevo, es decir, su precedente elección por parte de Dios, pues “los dones y la vocación son irrevocables” (Rm 11,29). De este modo, se podría afirmar que, *en cierto sentido*, los judíos pertenecen a la Iglesia como miembros por naturaleza o de derecho; de ahí que, cuando se conviertan a Cristo, no harán sino volver a su lugar, es decir, serán injertados ‘en el propio tronco’[19]. Fundamentalmente nosotros adherimos a esta segunda postura.

Ahora bien, supuesto todo esto, podemos responder de si hemos de considerar o no a la Iglesia como ‘nuevo pueblo de Dios’. En primer lugar, hemos de decir que si con esto queremos decir que

---

[19] Cfr. TURRADO, L., *Epístola a los Romanos*, 298-299, en AA.VV., *Biblia Comentada, VI a*, Madrid 1975[2], 275-409.

Dios ha tenido 'dos pueblos', uno primero que rechazó y otro que eligió después en su lugar, con ruptura completa entre ambos, no debemos hablar de la Iglesia como 'nuevo pueblo de Dios'. Esa concepción no es exacta, pues la Iglesia, dentro del plan salvífico de Dios, es continuación legítima y realización plena del 'pueblo de Dios' del Antiguo Testamento[20]. En este sentido la Iglesia no 'sustituyó' a Israel. Pero sobre este aspecto es necesario realizar *dos aclaraciones*. En primer término, debemos decir que en lugar de hablar de 'sustitución' debemos hablar de 'continuidad': esto es algo de primordial importancia: Israel e Iglesia son inseparables[21]. San Pablo lo afirma claramente en Rm 11,1-2: si algunos israelitas - entre los cuales encontramos a los Apóstoles y al mismo San Pablo - han adherido al Evangelio y pertenecen a la Iglesia, la dicotomía es imposible. Es más, ellos mismos pertenecen todavía al pueblo de Israel y componen el 'resto fiel' que conforma el núcleo inicial de la Iglesia naciente, junto con aquellos que han sido llamados de entre los paganos (Rm 9,24)[22]. Sólo este argumento es suficiente para demostrar que la Iglesia continúa legítimamente y realiza plenamente al pueblo de Dios del Antiguo Testamento. En segundo lugar, es necesario afirmar que la Iglesia no es una 'mera

---

20 Cfr. *Ibidem*, 299. Dentro de las citas del Concilio Ecuménico Vaticano II donde se usa la expresión 'nuevo pueblo de Dios' encontramos la Declaración «*Nostra Aetate*», 4, *AAS* 58 (1966) 742-743 y la Constitución Dogmática «*Lumen Gentium*», 9, *AAS* 57 (1965) 12-14. Acerca de la teoría de la sustitución también se puede ver DE GOEDT, M., *La véritable «question juive» pour les chrétiens. Une critique de la théologique de la substitution*, en "NRT" 114 (1992) 237-250.

21 En este sentido se puede recordar la Alocución de Juan Pablo II en la Sinagoga de Roma el 13/4/1986: "Il primo è che la Chiesa di Cristo scopre il suo «legame» con l'Ebraismo «scrutando il suo proprio mistero». La religione ebraica non ci è «estrinseca», ma in un certo qual modo, è «intrinseca» alla nostra religione", JUAN PABLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, IX, I*, Città del Vaticano 1986, 1027.

22 Cfr. ALETTI, J. - N., *Israele in Romani. Una svolta nell'esegesi*, 115, en CIPRIANI, S., *La lettera ai Romani ieri e oggi*, Bologna 1995, 107-123.

continuación' del pueblo de Dios del Antiguo Testamento, pues hay un elemento nuevo que entra en juego: *Jesucristo*. Esto lo explica muy bien L. Turrado:

> "Sin embargo, la Iglesia no es mera continuación del antiguo pueblo de Dios, pues en su formación entra un elemento nuevo, Cristo, cuya obra es de tal magnitud que hace que podamos hablar de *fundación nueva* sobre Cristo, es decir, de «nuevo pueblo de Dios». Cierto que la Escritura no usa nunca dicha expresión, pero sí habla de «nueva» Alianza (1 Cor 11,25; 2 Cor 3,6; Lc 22,20); y esa nueva Alianza, sellada con la sangre de Cristo, aparece estrechamente vinculada con la idea de *nuevo pueblo* de Dios, cuya existencia constituye el fundamento (cf. Heb 8,8-12). En otras palabras, la muerte y resurrección de Cristo introducen características nuevas en la noción misma de «pueblo de Dios» y en el modo de agregación a él. Por eso, nada tiene de extraño que la expresión «nuevo Pueblo de Dios», aunque no la encontremos en la Escritura, sea corriente en la literatura cristiana, a partir ya de los primeros siglos, y la siga usando también el Concilio Vaticano II"[23].

De todo esto podemos decir que hay dos elementos indispensables a tener en cuenta: 'continuidad y novedad' pero sin ruptura o separación entre Israel e Iglesia. El Cristianismo es las

---

23 TURRADO, L., *o.c.*, 299

dos cosas, algo nuevo y algo antiguo: una fundación nueva en Cristo pero con un ‘grande patrimonio espiritual en común’ con Israel y que ha recibido de Él[24]. Son elementos inseparables que es necesario tener en cuenta para una correcta comprensión de la naturaleza de la Iglesia y de las relaciones de los cristianos con los hebreos[25].

2.2. El género literario de Rm 11,25-32

Lo que acabamos de afirmar en el punto anterior se relaciona estrechamente con el *segundo punto* de nuestra reflexión: aquel referido al ‘género literario’ de Rm 11,25-32. Hemos visto que San Pablo da a conocer el misterio con una *eminente finalidad parenética o exhortativa*: “para que no presumáis de sabios” (ἵνα μὴ ἦτε [παρ’] ἑαυτοῖς φρόνιμοι) (Rm 11,25a). La frase es introducida por ἵνα que está cumpliendo la función de mostrar la finalidad por la cual se revela el misterio. En este sentido, recordamos a Wilckens quien afirma que en esta perícopa nos encontramos frente a una ‘cima parenética’ que parte desde 11,17, y pensamos que tenga razón[26]. En efecto, San Pablo que tiene una gran preocupación por los de su raza ya que han sido desgajados del olivo salvífico a causa de su incredulidad (11,20), también experimenta una

---

24 Cfr. JUAN PABLO II, *o. c.*, 1029.

25 Estos conceptos que hemos expuesto, a nuestro modo de ver, nos permiten lograr un justo equilibrio y no caer en posiciones extremistas como es el caso de Enrico M. Radaelli. En efecto, el autor defiende de tal modo la ‘teoría de la sustitución’ que afirma que si se la rechaza implica caer necesariamente en la ‘teología de las vías paralelas’, cfr. RADAELLI, E. M., *Il mistero della sinagoga bendata*, Milano 2002, 246-256.

26 Cfr. WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos (Rom 6-16), II*, Salamanca 1992, 306.

preocupación análoga por los cristianos provenientes de la gentilidad, ya que también ellos corren el riesgo de ser desgajados a causa de su presunción. Por este motivo les hará sucesivas advertencias contra tal engreimiento al punto de confesarles: "Así pues, considera la bondad y la severidad de Dios: severidad con los que cayeron, bondad contigo, si es que te mantienes en la bondad; que si no, también tú serás desgajado" (Rm 11,22). Este es el motivo por el cual les revela el misterio en esta cima parenética, es decir, para que no se frustre el plan salvífico de Dios en ellos a causa de su pecado de presunción mirando por encima del hombro a los judíos incrédulos o querer ser orgullosos en su círculo propio frente a éstos. Esto lo deben aprender definitivamente los cristianos. Efectivamente, así como jamás existe verdadera prudencia en el jactarse de sí mismo, del mismo modo, no puede darse una prudencia de la Iglesia cristiano-gentil en sí ni de sí misma, sino sólo en Dios, quien ha ligado conjuntamente a Israel y a los gentiles en caminos de gracia ocultos para una prudencia meramente humana, y no quiere salvar a los cristianos-gentiles sin Israel[27]. Además, San Pablo en Rm 11,30-31 explica a los cristianos de Roma que así como los judíos al presente son rebeldes, también ellos lo han sido con anterioridad, y por lo tanto, no hay motivo para engreírse: por ello en Rm 11,32 establece el gran principio de que Dios ha encerrado a todos los hombres, judíos y gentiles, en la rebeldía para usar con todos de misericordia: es el principio de la misericordia divina universal que tiene la misión de hacer comprender que absolutamente nadie puede engreírse ya que Dios

[27] Cfr. WILCKENS, U., *o. c.*, 307-308.

ha usado de misericordia con todos. Por el contrario, algunos cristianos no han comprendido este mensaje permitiéndose comportamientos deplorables a lo largo de la historia[28]. De allí que nos parezca necesario recordar lo que Schlier manifiesta acerca de Israel:

> "Sobre Israel no se puede hablar si no se acepta la revelación en el misterio. Todas las nociones históricas, sociológicas y psicológicas concernientes a este pueblo no son suficientes, es más inducen a error. Por sí mismo Israel es, en definitiva, un misterio. Pero es justo esto que la sola razón humana no entiende"[29].

Esto nos parece de fundamental importancia: Israel no se entiende con una visión puramente humana sino a la luz de la fe. De hecho, San Pablo coloca a Israel dentro del 'misterio' de Rm 11,25, y un misterio se logra penetrar, en cuanto nos es concedido, sólo por la luz de la fe y no de otro modo. Por este motivo, juzgamos que hay algunos elementos que se deben subrayar para

---

28 Cfr. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado, V, 4*, *OR* 32 (2000) 160.

29 SCHLIER, H., *La lettera ai Romani*, Brescia 1982, 547: "Su Israele non si può parlare se non si accetta la rivelazione nel mistero. Tutte le nozioni storiche, sociologiche e psicologiche riguardanti questo popolo non sono sufficienti, anzi inducono in errore. Per se stesso Israele è, in definitiva, un mistero. Ma è proprio questo che la ragione umana non capisce". Con términos similares se expresaba en un artículo Hans Urs Von Balthasar en el apartado que destina a hablar sobre '*El misterio de Israel*'. Efectivamente, afirmaba que siendo Israel un ejemplo único de elección divina, a la vez étnica y teológica, escapa a toda definición. Luego continúa: "Israel sigue siendo para nosotros un *postulado teológico* a la vez que una realidad histórica, aunque nunca realizada plenamente y, por lo mismo, inalcanzable mediante una aproximación puramente sociológica". La cursiva es del autor, cfr. BALTHASAR, H. U. V., *Cuestión disputada: El problema Iglesia-Israel después del Concilio*, 182-183, en "Com" 17 (1995) 180-190.

que los cristianos sepan encauzar, desde una visión de fe, ‘sus relaciones con los judíos’. En este sentido, el Apóstol se nos presenta como el modelo de aquél que, desde una visión de fe, mira a Israel. En primer lugar, San Pablo experimenta una “gran tristeza y un dolor incesante en el corazón” (Rm 9,2), por la vocación malograda de una parte de Israel. Del mismo modo, el cristiano debe sentir un profundo dolor porque aquel pueblo que desde toda la eternidad, y con el cual tiene un ‘gran patrimonio espiritual en común’, fue elegido para ser depositario de las promesas ha fracasado en su misión, al menos en una parte importante de él. En segundo lugar, el cristiano debe saber que las ramas del olivo fueron desgajadas por su incredulidad (Rm 11,20), pero serán injertadas nuevamente ya que “...poderoso es Dios para injertarlos de nuevo” (Rm 11,23): saber esto le ayudará a no engreírse contra las ramas desgajadas. En tercer lugar, el cristiano debe esperar con ansia el día en que Israel será injertado nuevamente en el olivo de la salvación:

> “Como afirma la Sagrada Escritura, Jerusalén no conoció el tiempo de su visita y gran parte de los judíos no recibieron el Evangelio, e incluso no pocos se opusieron a su difusión. No obstante, según el Apóstol, los judíos siguen siendo todavía muy amados de Dios a causa de sus padres, porque Dios no se arrepiente ni de sus dones ni de su vocación. Juntamente con los profetas y el mismo Apóstol, la Iglesia espera el día, conocido sólo por Dios, en

que todos los pueblos con una sola voz invocarán al Señor
y *le servirán bajo un mismo yugo* (Sof 3,9)”[30].

Ciertamente que el cristiano debe esperar ese día ya que traerá consigo una gran bonanza a la humanidad. En efecto: “Y, si su caída ha sido una riqueza para el mundo, y su mengua, riqueza para los gentiles ¡qué no será su plenitud!” (Rm 11,12; cfr. también Rm 11,15).

3. El ‘Diálogo’ judeo-cristiano

Finalmente, queremos hacer algunas apreciaciones respecto al ‘Diálogo’ que la Iglesia ha abierto con los hebreos. Sobre ello podemos constatar que se han dado pasos muy importantes en los últimos años en vista a un acercamiento con los judíos. En efecto, el Concilio Ecuménico Vaticano II en la Declaración «*Nostra Aetate*» ha venido a significar un “...giro decisivo en las relaciones de la Iglesia católica con el Hebraísmo...”[31], y, a su vez, ha fijado ‘metas muy claras’ a cumplimentar en dicho ‘Diálogo’. Haciendo un balance de estos últimos años Juan Pablo II, en la carta preparatoria a su peregrinación a los lugares santos, podía afirmar lo siguiente: “En estos últimos decenios, especialmente después del Concilio Vaticano II, se han dado *muchos pasos para establecer un diálogo fecundo* con el pueblo que Dios ha elegido como primer destinatario

---

[30] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Declaración «Nostra aetate»*, 4, *AAS* 58 (1966) 742-743.

[31] JUAN PABLO II, *o. c.*, 1027: “...svolta decisiva nei rapporti della Chiesa cattolica con l’Ebraismo...”.

de sus promesas y de la Alianza"[32]. Esto es totalmente verdadero: se han dado 'muchos pasos' en este camino que se ha emprendido, pero juzgamos absolutamente necesario que se den muchos pasos más en vista de aquellas 'metas' propuestas por la Declaración «*Nostra Aetate*». Efectivamente, esta Declaración proponía diversas actividades a desarrollar donde se fomentase y recomendase el mutuo conocimiento y estima, tales como, estudios bíblicos y teológicos en un marco de diálogo fraterno. También se proponía que en la catequesis y en la predicación de la palabra de Dios se enseñara que los judíos no son reprobados por Dios, ni que se extendiera la responsabilidad por la muerte de Jesús a todos los judíos indistintamente. Además, se incentivaba a que se deplorase toda forma de odio, persecución o manifestación de antisemitismo de que han sido objeto los judíos de cualquier tiempo y por parte de cualquier persona[33]. En fin, actividades diversas que permitiesen a los cristianos conocer mejor la naturaleza del pueblo de Israel y así poder penetrar en el 'misterio de Israel' con una visión de fe[34]. Pero pensamos que estos objetivos no se han cumplido en su totalidad sino que queda mucho por hacer. Es cierto que la Iglesia a 'nivel oficial' se muestra como modelo de aquella que cumple con las

---

32 JUAN PABLO II, *Carta sobre la peregrinación a los lugares vinculados a la historia de la salvación*, 10, *OR* 31 (1999) 378. La cursiva es nuestra.

33 Cfr. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Declaración «Nostra aetate»*, 4, *AAS* 58 (1966) 743.

34 En este sentido son muy útiles los documentos emanados de la 'Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo', ya que proponen distintas sugerencias, iniciativas, orientaciones respecto de actividades que se pueden realizar aplicando en concreto las directivas generales de la *Declaración «Nostra aetate»*, 4, cfr. COMISIÓN PARA LAS RELACIONES RELIGIOSAS CON EL JUDAÍSMO, *Orientaciones y sugerencias para la aplicación de la declaración Nostra Aetate (N. 4)*, Vaticano 1974, e IDEM, *Subsidios para una correcta presentación de los judíos y del judaísmo en la predicación y en la catequesis de la Iglesia católica*, Vaticano 1985.

‘metas fijadas’ por el Concilio, pero pensamos que este mensaje todavía no se ha captado en su totalidad *a nivel de Iglesia universal* ni por todos los cristianos. En efecto, a nivel de predicación, cursos y catequesis, estudios bíblicos y teológicos, publicaciones u otras formas que puedan hacer conocer los documentos oficiales y del magisterio pontificio sobre los hebreos y el hebraísmo, pensamos que todavía no han alcanzado el nivel necesario para lograr cambiar la mentalidad del pueblo cristiano y del mundo en general. En este sentido, será necesario redoblar esfuerzos para que las Conferencias Episcopales tomen más conciencia de las metas fijadas por «*Nostra Aetate*». También habrá que esforzarse por el servicio de caridad que se ofrece a los hebreos en el intento de crear en ellos un espíritu más abierto. De particular importancia será el servicio que ofrezcan los teólogos tratando de iluminar la realidad con principios claros, como hicimos referencia al inicio de esta ‘Conclusión general’. Para ello servirá de estímulo recordar aquella frase de San Pablo a los Corintios: “Hasta el día de hoy, siempre que se lee a Moisés, un velo está puesto sobre sus corazones; mas cuando se vuelvan al Señor, será corrido el velo” (2 Co 3,15-16). Por este motivo, se deberá adoptar la paciente actitud del Divino Maestro para con los discípulos de Emaús: “Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre Él en todas las Escrituras” (Lc 24,27), esperando que el Señor les abra la inteligencia al entendimiento (Lc 24,31). Esta actitud se deberá acrecentar a lo largo de la Iglesia universal tratando de mostrar a Cristo que está latente en las páginas del Antiguo Testamento: los cristianos deberán hacer el esfuerzo mediante el ‘diálogo’ a los efectos de disponer el corazón de Israel

para que el Señor los vuelva a Sí en el día que sólo Él conoce. Sabemos que actualmente Israel se encuentra en un endurecimiento parcial hasta que entre la plenitud de los gentiles, pero una vez que esto suceda, habrá llegado el día en que el Señor lo sacará de este endurecimiento: "... y así todo Israel será salvado..." (Rm 11,26a).

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes bíblicas, extra-bíblicas, patrísticas y documentos eclesiásticos

ALAND, K. y otros, *The Greek New Testament,* Stuttgart 1994, fourth revised edition.

BIBBIA TOB (Traduction Oecuménique de la Bible), *Nuovo Testamento*, Torino 1976.

BIBLIA DE JERUSALÉN, *Nueva Edición revisada y aumentada*, Bilbao 1998.

BOVER, J. M. - O'CALLAGHAN, J., *Nuevo Testamento Trilingüe*, Madrid 1977.

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Ciudad del Vaticano 1992, trad. esp: Madrid 1993.

COLUNGA, A. - TURRADO, L., *Biblia Vulgata*, Madrid 1994[9].

COMISIÓN PARA LAS RELACIONES RELIGIOSAS CON EL JUDAÍSMO, *Orientaciones y sugerencias para la aplicación de la declaración Nostra Aetate (N. 4)*, Vaticano 1974.

COMISIÓN PARA LAS RELACIONES RELIGIOSAS CON EL JUDAÍSMO, *Subsidios para una correcta presentación de los judíos y del judaísmo en la predicación y en la catequesis de la Iglesia católica*, Vaticano 1985.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y reconciliación: la Iglesia y las culpas del pasado*, *OR* 32 (2000) 155-162.

CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituciones, Decretos y Declaraciones*, traducción esp: Madrid 2002[4].

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Dominus Iesus. Declaración sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, *OR* 32 (2000) 435-439.

GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumrán*, Madrid 1993[2].

JUAN PABLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, V, 1*, Città del Vaticano 1982.

JUAN PABLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, IX, 1*, Città del Vaticano 1986.

JUAN PABLO II, *Carta Apostólica «Tertio Millennio Adveniente»,* *OR* 25 (1994) 645-658.

JUAN PABLO II, *Carta sobre la peregrinación a los lugares vinculados a la historia de la salvación*, *OR* 31 (1999) 377-378.

MICHELINI TOCCI, F., *I manoscritti del Mar Morto*, Bari 1967.

NOLLI, G., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Città del Vaticano 1981.

NOVA VULGATA, *Editio Tipica Altera*, Città del Vaticano, 1986.

ORIGENIS, *Commentarium in Epistolam B. Pauli ad Romanos*, en PG XIV, 837-1292.

ORIGENIS, *Commentarius in Matthaeum*, en PG XIII, 829-1600.

ORIGENIS, *In Jeremiam*, en PG XIII, 253-544.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Ciudad del Vaticano 1993.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia Cristiana*, Ciudad del Vaticano 2001.

RAHLFS, A., *Septuaginta*, Stuttgart 1979[2].

SANCTI AURELII AUGUSTINI, *Epistulae*, en CSEL XXXIV y XLIV.

SANCTI AURELII AUGUSTINI, *Questionum Evangeliorum*, en PL XXXV, 1321-1364.

SANCTI AURELII AUGUSTINI, *De Civitate Dei*, en CSEL XXXX/1 y XXXX/2.

SANCTI EUSEBII HIERONYMI, *Epistulae*, en CSEL LIVa y LVa.

SANCTI IRENAEI, *Contra Haereses*, en PG VII, 431-1224.

SCHWAB, M., *Le Talmud de Jérusalem, I-VI*, Paris 1960.

STRAUBINGER, J., *La Santa Biblia*, La Plata 2001.

THEODORETI, *Interpretatio epistolae ad Romanos*, en PG LXXXII, 43-226.

THEODORI MOPSUESTENI, *In Epistolam Pauli ad Romanos commentarii fragmenta*, en PG LXVI, 787-876.

2. Instrumentos

AA.VV., *Comentario Bíblico Internacional,* Navarra 1999.

AA.VV., *Comentario Bíblico Latinoamericano*, Navarra 2003.

AA.VV., *Ebraismo, Cristianesimo, Islam,* Casale Monferrato 1991.

BALZ, H. - SCHNEIDER, G., *Diccionario exegético del Nuevo Testamento,* Salamanca 2001[2].

BROWN, R. E., FITZMYER, J. A. y MURPHY, R. E., *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Brescia 2002[2].

COENEN, L. - BEYREUTHER, E. - BIETENHARD, H., *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento,* Bologna 1991[4].

COHEN, A. A. and MENDES-FLOHR, *Contemporary Jewish Religious Thought,* New York 1988.

COHN- SHERBOK, D., *Ebraismo,* Milano 2000.

FLOR SERRANO, G. - ALONSO SCHÖKEL, L. (col.), *Diccionario de la ciencia bíblica*, Navarra 2000[2].

HAN, N. E., *A Parsing Guide to the Greek New Testament*, Scottdale 1971.

HAWTHORNE, G. F. - MARTIN, R. P. - REID, D. G., *Dizionario di Paolo e delle sue lettere,* Milano 2000[2].

JENNI, E. - WESTERMANN, C., *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento, I*, Madrid 1978.

KITTEL, G., *Grande lessico del Nuovo Testamento, I-XV*, Brescia 1965-1988.

KLENICKI, L. and WIGODER, G., *A dictionary of the Jewish-Christian dialogue,* New York 1984.

LÉON - DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1993[16].

MAIER, J. – SCHÄFER, P., *Piccola enciclopedia dell'ebraismo,* Casale Monferrato 1985.

McKENZIE, J. L., *Dizionario Biblico*, Assisi 1973.

MONLOUBOU, L. - DU BUIT, F. M., *Dizionario biblico*, Roma 1987.

NOLLI, G., *Lessico biblico*, Roma 1970.

PETUCHOWSKI, J. J. - THOMA, C., *Lessico dell'incontro cristiano-ebraico,* Brescia 1992.

ROSSANO, P. - RAVASI, G. - GIRLANDA, A., *Nuevo diccionario de teología bíblica,* Madrid 1990.

SPADAFORA, F., *Dizionario biblico*, Roma 1957[2].

SPICQ, C., O. P.,*Lexique Théologique du Nouveau Testament,* Fribourg 1991[2].

WIGODER, G., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme,* Paris 1993.

ZERWICK, M., *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci,* Roma 1984[4].

3. Libros y Artículos de Revista

3.1. Bibliografía general

AA.VV., *Ebrei ed ebraismo nel Nuovo Testamento, 1*, Roma 1989.

AA.VV., *Ebrei ed ebraismo nel Nuovo Testamento, 3,* Roma 1990.

AA.VV., *Israele e le genti,* Roma 1991.

AA.VV, *Le Lettere di San Paolo*, Milano 1993[6].

AA.VV., *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, Navarra 2003[2].

AGUIRRE MONASTERIO, R.- RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Navarra 2003[7], 277-388.

AGUS, J. B., *L'Evolution de la pensée juive. Des temps bibliques au debut de l'ère moderne,* Paris 1961.

ALETTI, J. - N., *Jesu-Cristo: ¿factor de unidad del Nuevo Testamento?*, Salamanca 2000.

ASENCIO, V. M., *Libros sapienciales y otros escritos*, Navarra 2002[4].

AYÁN, J. J., *Otra alianza rige ahora. El diálogo entre un judío y un cristiano en el siglo II*, en "Communio" 17 (1995) 239-249.

BALLARINI, L., *Gesù, nostro fratello ebreo,* Milano 1982.

BALLARINI, L., *Israele, fratello mio, chi sei?,* Milano 1986.

BALLARINI, L., *Chiesa-Israele: Un dialogo da costruire,* Milano 1991.

BALLARINI, L., *Paolo e il dialogo Chiesa-Israele*, Bologna 1997.

BAUM, G., *Les Juifs et l'Évangile*, París 1965.

BEKER, J. C., *Paul: The Apostle. The Triumph of God in Life and Though*, Philadelphia 1980.

BEN CHORIN, S., *Mon frère Jésus,* Paris 1983.

BEN CHORIN, S., *Paul. Un regard juif sur l'Apôtre des Gentils,* Paris 1999.

BOCCARA, E., *Il peso della memoria. Una lettura ebraica del Nuovo Testamento*, Bologna 1994.

BORNKAMM, G., *Pablo de Tarso*, Salamanca 1979.

BOROWITZ, E. B., *Contemporary Christologies: A Jewish response,* New York 1980.

BOVER, J. M., *Teología de San Pablo*, Madrid 1967[4].

BROD, M. M., *I Giorni del Messia. Redenzione e avvento messianico nelle fonti della tradizione ebraica*, Milano 1997.

BROWN, R. E., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 2001.

BULTMANN, R., *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985.

CALIMANI, R., *Paolo. L'ebreo che fondò il cristianesimo*, Milano 1999.

CHOURAQUI, A. – DANIÉLOU, J., *Ebrei e cristiani,* Torino 1967.

CHOURAQUI, A., *Il pensiero ebraico,* Brescia 1989.

CHOURAQUI, A., *Gesù e Paolo. Figli d'Israele*, Magnano 2000.

COLLADO BERTOMEU, V., *Escatologías de los profetas*, Valencia 1972.

CONZELMANN, H., *Le origini del cristianesimo. I risultati della critica storica*, Torino 1976.

CONZELMANN, H., *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1991[4].

DAHAN, G., *Los teólogos de la Edad Media y el judaísmo*, en "Communio" 17 (1995) 250-263.

DAMBORIENA, P., S.I., *La salvación en las religiones no cristianas*, Madrid 1973.

DANIÉLOU, J., *Il mistero della salvezza delle nazioni*, Brescia 1954.

DEL AGUA PÉREZ, A., *El Método Midrásico y la Exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia 1985.

DE SOBRINO, J. A., S.I., *Así fue la Iglesia primitiva. Vida informativa de los Apóstoles*, Madrid 1986.

DE TUYA, M. - SALGUERO, J., *Introducción a la Biblia, II*, Madrid 1967.

DUNN, J .D .G., *La teologia dell'apostolo Paolo,* Brescia 1999.

DUPUIS, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso,* Maliaño 2000.

FABRIS, R. - BARBAGLIO, G., *Le lettere di Paolo, 2,* Roma 1980.

GAGER, J. G., *The origins of anti-semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford 1985.

GASTON, L., *Paul and the Torah*, Vancouver 1990[2].

GEORGE, A. - GRELOT, P., *Introducción crítica al Nuevo Testamento, 1,* Barcelona 1992[2].

GEORGE, A. - GRELOT, P., *Le lettere apostoliche,* Roma 1993.

GETTY, M. A., *Paolo e i suoi scritti*, en AA. VV., *Introduzione generale allo studio della Bibbia*, Brescia 1996, 664-767.

GIL, E., *El mundo judío hoy*, en "Communio" 17 (1995) 264-270.

HARGROVE, K. T., *Seeds of Reconciliation,* N. Richland Hills 1996.

HOLZNER, J., *San Pablo. Heraldo de Cristo*, Barcelona 1989[14].

KÄSEMANN, E., *Prospettive paoline*, Brescia 1972[2].

LÉCUYER, J., *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, en AA. VV., *Introduzione al Nuovo Testamento, 10*, Brescia 1961, 657-671.

LOHFINK, N., *La Alianza nunca derogada. Reflexiones exegéticas para el diálogo entre judíos y cristianos*, Barcelona 1992.

LUZ, U., *Das geschichtsverständnis des Paulus*, München 1968.

MANNUCCI, V., *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción General a la Sagrada Escritura*, Brescia 1997[5].

MEINERTZ, M., *Theologie des Neuen Testaments, 2*, Bonn 1950[2].

MUSSNER, F., *Tratado sobre los Judíos. Para el diálogo judeo-cristiano*, Salamanca 1983.

NÁPOLE, G. M., O.P., *La historia del "Israel bíblico". Cuestiones disputadas*, en "Revista Bíblica" 64 (2002) 69-87.

PENNA, R., *Il «mysterion» paolino*, Brescia 1978.

PENNA, R., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Milano 1991.

PESCE, M., *Il cristianesimo e la sua radice ebraica*, Bologna 1994.

PETRINO, J. D., *Dios nos habla. Introducción General a la Sagrada Escritura*, Buenos Aires 1993.

PIÑERO, A. - FERNÁNDEZ-GALIANO, D., *Los manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*, Córdoba 1994.

PRAT, F., S.J., *La Teologia di San Paolo, I*, Torino 1932.

RADAELLI, E. M., *Il mistero della sinagoga bendata*, Milano 2002.

RÄISÄNEN, H., *Paul and the law*, Tübingen 1983.

RATZINGER, J., *Jesús de Nazareth, Israel y los cristianos. Su relación y su misión según el Catecismo de la Iglesia católica de 1992**, en "Communio" 17 (1995) 216-228.

RIVELINE, C., *E Dio disse ad Abramo,* Milano 2000.

ROBERT, A.- FEUILLET, A., *Introduction a la Bible, II*, Tournai 1959.

SACCHI, A. e Collaboratori, *Lettere paoline e altre lettere,* Torino 1996.

SÁNCHEZ BOSCH, J., *Scritti paolini*, Brescia 2001.

SANDERS, E. P., *Paolo e il Giudaismo Palestinese,* Brescia 1986.

SANDERS, E. P., *Paolo, la legge e il popolo giudaico,* Brescia 1989.

SCHÜRER, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús, II. Instituciones Políticas y Religiosas*, Madrid 1985.

S. THOMAE AQUINATIS, *Super Epistolas S. Pauli lectura, I-II*, Romae 1953[8].

SEGRE, A., *Il popolo d'Israele e la Chiesa*, Roma 1982.

SESTIERI, L - CERETI, G., *Le Chiese Cristiane e l'Ebraismo (1947-1982)*, Casale Monferrato 1983.

SESTIERI, L., *Ebraismo e Cristianesimo. Percorsi di mutua comprensione*, Milano 2000.

SICRE, J. L., *Profetismo en Israel*, Navarra 2003.

SIMOENS, Y., *Entrare nell'alleanza. Un'introduzione al Nuovo Testamento*, Bologna 2003.

STEFANI, P., *«Non sono stato inviato che alle pecore perdute della casa di Israele...» (Mt 15,24-26). Il raporto chiesa-Israele*, en "Credere oggi. Matteo, il Vangelo della chiesa" 21 (2001) 83-89.

STENDAHL, K., *Paolo tra ebrei e pagani e altri saggi,* Torino 1995.

STENGER, W., *Los métodos de la exégesis bíblica*, Barcelona 1990.

TÁBET, M., *Introduzione al Pentateuco e ai libri storici dell'Antico Testamento*, Roma 2001.

TÁBET, M. A., *Introducción General a la Biblia*, Madrid 2003.

TÁBET, M. A., *Introducción al Antiguo Testamento. Libros poéticos y sapienciales*, Madrid 2007.

THOMA, C., *Teologia Cristiana dell'Ebraismo*, Casale Monferrato 1983.

VANHOYE, A., *Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance*, en "Nouvelle Revue Théologique" 116 (1994) 815-835.

VON BALTHASAR, H. U., *Cuestión disputada: El problema Iglesia-Israel después del Concilio*, en "Communio" 17 (1995) 180-190.

WIKENHAUSER, A. - SCHMID, J., *Introducción al Nuevo Testamento*, Barcelona 1978[3].

ZIMMERMANN, H., *Metodologia del Nuovo Testamento*, Torino 1971.

3.2. Bibliografía general sobre la Carta a los Romanos

AA.VV., *Attualità della lettera ai Romani,* Roma 1989.

AA.VV., *Reading Israel in Romans. Legitimacy and Plausilibity of Divergent Interpretations,* Harrisburg 2000.

ALETTI, J. - N., *Israele in Romani. Una svolta nell'esegesi*, en CIPRIANI, S., *La lettera ai Romani ieri e oggi*, Bologna 1995, 107-123.

ALETTI, J. - N., *La lettera ai Romani e la giustizia di Dio,* Roma 1997.

ALETTI, J. - N., *Romanos*, en AA.VV., *Comentario Bíblico Internacional*, Navarra 1999, 1416-1458.

BARTH, K., *Carta a los Romanos*, Madrid 1998.

BYRNE, B. J., *Romans,* Minnesota 1996.

CAMBIER, J., *L'épître aux Romains*, en ROBERT, A. et FEUILLET, A., *Introduction a la Bible, II*, Tournai 1959, 451-474.

CRAFTON, J. A., *Paul's Rhetorical Vision and the Purpose of Romans: Toward a New Understanding,* en "Novum Testamentum" 32 (1990) 317-339.

COSGROVE, C. H., *Elusive Israel, The puzzle of Election in Romans,* Louisville 1997.

CRANFIELD, C. E. B., *La lettera di Paolo ai Romani (Capitoli 9-16),* Torino 2000.

DUNN, J. D. G., *Romans 9-16,* Dallas 1988.

FITZMYER, J. A., *Lettera ai Romani. Commentario critico-teologico,* Casale Monferrato 1999.

FRAIKIN, D., *The Rhetorical Function of the Jews in Romans*, en AA. VV. (P. Richardson - D. Granksou eds.), *Anti-Judaism in Early Christianity*, Waterloo 1986, 91-105.

KUSS, O., *Carta a los Romanos*, en KUSS, O., *Carta a los Romanos. Cartas a los Corintios. Carta a los Gálatas*, Barcelona 1976, 19-172.

KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans*, London 1980.

LAGRANGE, M. - J., *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris 1950[7].

LUTERO, M., *La lettera ai Romani (1515-1516)*, Milano 1991.

LYONNET, S., *La historia de la salvación en la carta a los romanos*, Salamanca 1967.

NANOS, M. D., *The Mystery of Romans. The Jewish Context of Paul's Letter*, Minneapolis 1996.

PITTA, A., *Lettera ai Romani,* Milano 2001[2].

SACCHI, A., *Lettera ai Romani,* Roma 2000.

SCHLIER, H., *La lettera ai Romani,* Brescia 1982.

SCHREINER, T. R., *Romans*, Grand Rapids 1998.

SCROGGS, R., *Paul as Rhetorician. Two Homilies in Romans 1-11*, en AA. VV. (R. Hamerton - Kelly - Robin Scroggs eds.), *Jews, Greeks, and Christians: Essays in Honor of W. D. Davies*, Leiden 1976, 271-298.

STOWERS, S. K., *A rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles,* New Haven-London 1994.

TURRADO, L., *Epístola a los Romanos*, en AA.VV., *Biblia Comentada*, *VI a*, Madrid 1975[2], 275-409.

VANNI, U., *La struttura letteraria della lettera ai Romani (Rm 1,16-11,36). Bilancio e prospettive*, en AA.VV., *Parola e Spirito. Studi in onore di S. Cipriani, I*, Brescia 1982, 439-455.

VANNI, U., *Lettera ai Romani*, en AAVV, *Lettere di San Paolo,* Milano 1998[7], 261-350.

VICENTINI, J. I., *Carta a los Romanos*, en AA.VV., *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento*, *II*, Madrid 1965[2], 173-328.

WILCKENS, U., *La Carta a los Romanos (Rom 6-16), II*, Salamanca 1992.

3.3. Bibliografía específica

AAGESON, J. W., *Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11*, en “The Catholic Biblical Quarterly” 48 (1986) 265-289.

AUS, R. D., *Paul’s Travel Plans to Spain and the ‘Full number of the Gentiles’ of Rom. XI.25*, en “Novum Testamentum” 21 (1979) 232-262.

BALTHASAR, H. U. V., *Cuestión disputada: El problema Iglesia-Israel después del Concilio*, en "Communio" 17 (1995) 180-190.

BATEY, R. A., *So All Israel Will Be Saved: An Interpretation of Romans 11: 25-32*, en "Interpretation" 20 (1966) 218-228.

BAXTER, A. G. and ZIESLER, J. A., *Paul and arboriculture: Romans 11.17-24*, en "Journal for the study of the new testament" 24 (1985) 25-32.

BEAUCHAMP, P., *Un parallèle problématique: Rm 11 et Ez 16, Ce Dieu qui vient*, Paris 1995.

BECHTLER, S. R., *Christ, the Τέλος of the Law: The Goal of Romans 10:4*, en "The Catholic Biblical Quartely" 56 (1994) 288-308

BEKER, J. C., *Romans 9-11 in the Context of the Early Church,* en "The Princeton Seminary Bulletin" Suppl. 1 (1990) 40-55.

CAPES, D. B., *YHWH and MESSIAH: Pauline exegesis and the divine Christ,* en "Horizons in Biblical Theology" 16 (1994) 121-143.

CARBONE, S. P., *La misericordia universale di Dio in Rm 11, 30-32*, Bologna 1991.

CARBONE, S. P., *La misericordia universale di Dio in Rm 11, 30-32*, en "Parole di Vita" 37 (1992) 166-176.

CARBONE, S., *Israele nella Lettera ai Romani,* en "Rivista Biblica" 41 (1993) 139-170.

CAUBET ITURBE, F. - J.; *… Et sic omnis Israel salvus fieret. Rom 11,26*, en "Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961", Roma 1963, 329-340.

CAUBET ITURBE, F. - J., *Et sic omnis Israel salvus fieret, Rom 11,26: Su interpretación por los escritores cristianos de los siglos III-XII*, en “Estudios Bíblicos” 21 (1962) 127-150.

COSGROVE, C. H., *Rhetorical Suspense in Romans 9-11: A Study in Polyvalence and Hermeneutical Election,* en “Journal of Biblical Literature” 115 (1996) 271-287.

CRANFORD, M., *Election and Ethnicity: Paul’s view of Israel in Romans 9.1-13*, en “Journal for the Study of the New Testament” 50 (1993) 27-41.

DALTON, W., S. J., *Once More Paul Among Jews and Gentiles,* en “Pacifica” 4 (1991) 51-61.

DE GOEDT, M., *La veritable “question juive” pour les chrétiens. Une critique de la théologie de la substitution,* en “Nouvelle revue théologique” 114 (1992) 237-250.

DE LA POTTERIE, I., *L’Israele di Dio,* en “Terra Santa” 73 (1997) 16-17. 55-56.

DEWEY A. J., *A Re-Hearing of Romans 10:1-15*, en “Semeia” 65 (1994) 109-127.

DONALDSON, T. L., *“Riches for the Gentiles” (Rom 11:12): Israel’s Rejection and Paul’s Gentile Mission,* en “Journal of Biblical Literature” 112 (1993) 81-98.

ECKERT, J., *Das letzte Wort des Apostels über Israel (Röm 11,25-32) - eine Korrektur seiner bisherigen Verkündigung?*, en AA. VV., *Schrift und Tradition*, Paderborn 1996, 57-84.

EVANS, C. A., *Paul and the Hermeneutics of “True Prophecy”: A Study of Romans 9-11*, en “Biblica” 65 (1984) 560-570.

FABRIS, R., *La «gelosia» nella Lettera ai Romani (9-11). Per un nuovo rapporto tra ebrei e cristiani*, en “Rassegna di Teologia” 27 (1986) 15-33.

FERNÁNDEZ, V. M., *Romanos 9-11: Gracia y predestinación,* en “Teología” 32 (1995) 5-49.

FIORE, B., *Romans 9-11 and Classical Forensic Rhetoric*, en “Proceeding” 8 (1988) 17-126.

GETTY, M. A., *Paul and the Salvation of Israel: A Perspective on Romans 9-11*, en “The Catholic Biblical Quarterly” 50 (1988) 456-469.

GIGNAC, A., *Juifs et Chrétiens à L’École de Paul de Tarse. Enjeux identitaires et éthiques d’une lecture de Romains 9-11*, Montréal 1999.

GIGNAC, A., *Le Christ, Τέλος de la Loi (Rm 10,4), une lecture en termes de continuité et de discontinuité, dans le cadre du paradigme paulinien de l’élection*, en “Science et Esprit” 46 (1994) 55-81.

GIVEN, M. D., *Restoring the Inheritance in Romans 11:1,* en “Journal of Biblical Literature” 118 (1999) 89-96.

GLENNY, W. E., *The* “*people of God*” *in Romans 9:25-26*, en “Bibliotheca Sacra” 152 (1995) 42-59.

GLOMBITZA, O., *Apostolische Sorge: Welche Sorge treibt den Apostel Paulus zu den Sätzen Röm. xi.25 ff.?*, en “Novum Testamentum” 7 (1964/65) 312-318.

GUERRA, A. J., *Romans: Paul’s Purpose and the Audience with Special Attention to Romans 9-11,* en “Revue Biblique” 97 (1990) 219- 237.

GUTHRIE, S. C., *Romans 11:25-32*, en "Interpretation" 38 (1984) 286-291.

HAHN, F., *Zum Verständnis von Römer 11,26a: , ... und so wird ganz Israel gerettet werden*, en AA. VV., *Paul and Paulinism. Essays in Honour CK Barret*, London 1982, 221-236.

HILLS, J. V., *'Christ was the Goal of the Law...' (Romans 10:4)*, en "The Journal of Theological Studies" 44 (1993) 585-592.

HOFIUS, O., *"All Israel Will be saved": Divine salvation and Israel's Deliverance in Romans 9-11,* en "The Princeton Seminary Bulletin" suppl. 1 (1990) 19-39.

HOLTZ, T., *Das Gericht über die Juden und die Rettung ganz Israels: 1 Thess 2,15f und Röm 11,25f (1989) (Geschichte und Theologie des Urchristentums)*, Tübingen 1991.

HOLTZ, T., *The Judgment on the Jews and the Salvation of all Israel 1 Thes 2,15-16 and Rom 11,25-26*, en AA. VV., *The Thessalonian Correspondence*, Leuven 1990, 284-294.

HVALVIK, R., *A "sonderweg" for Israel. A Critical Examination of a current Interpretation of Romans 11, 25-27,* en "Journal for the Study of the New Testament" 38 (1990) 87-107.

JEREMIAS, J., *Einege vorwiegend sprachliche Beobachtungen zu Röm 11,25-36*, en AA. VV., *Die Israelfrage Nach Röm 9-11*, Roma 1977, 193-216.

JOHNSON, E. E*., The function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11,* Atlanta 1989.

JOHNSON, D. G., *The Structure and Meaning of Romans 11*, en "The Catholic Biblical Quarterly" 46 (1984) 91-103.

JUDANT, D., *A propos de la destinée d'Israël. Remarques concernant un verset de l'Epître aux Romains XI,31*, en "Divinitas" 23 (1979) 108-125.

KIM, J. D., *God, Israel, and the Gentiles. Rhetoric and Situation in Romans 9-11,* Atlanta 2000.

KIM, S., *The "Mistery" of Rom 11,25-26 Once More,* en "New Testament Studies" 43 (1997) 412-429.

LONGENECKER, B. W., *Different Answers to Different Issues: Israel, the Gentiles and Salvation History in Romans 9-11,* en "Journal for the Study of the New Testament", 36 (1989) 95-123.

MARGOLIN, J. - C., *The Epistle to the Romans (Chapter 11) according to the Versions and/or Commentaries of Valla, Colet, Lefèvre and Erasmus (The Bible in the Sixteenth Century)*, Duke 1990.

MINDLING, J. A., *Thoughts on Romans 11,* en "The Bible Today" 35 (1997) 95-99.

OSBORNE, W. L., *The Old Testament background of Paul's 'All Israel' in Romans 11:26a*, en "The Asia Journal of Theology" 2 (1988) 282-293.

PARMENTIER, M., *Greek Church Fathers on Romans 9. Part II*, en "Bijdragen" 51 (1990) 2-20.

PERETTO, E., *Ebrei e Cristiani a confronto nella lettura di Rom 9-11 di Bruno, il Certosino,* en PERETTO, E., *Saggi di Patristica e di Filologia Biblica,* Roma 1997, 701-716.

PETERSON, E., *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa*, Milano 1960².

PIDCOCK-LESTER, K., *Romans 10:5-15*, en “Interpretation” 50 (1996) 288-292.

PLAG, C., *Israels Wege zum Heil. Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11*, Stuttgart 1969.

PONSOT, H., *Et ainsi tout Israël sera sauvé: Rom., XI, 26a*, en “Revue Biblique” 89 (1982) 406-417.

RAKOTOHARINTSIFA, A., *Paul aux prises avec le Judaïsme: la question de la Loi et Romains 10,1-4*, en “Foi et Vie” 92 (1993) 89-100.

REFOULÉ, F., *“...Et ainsi tout Israël sera sauvé”. Romains 11,25-32*, Paris 1984.

REFOULÉ, F., *Note sur Romains IX, 30-33*, en “Revue Biblique” 92 (1985) 161-186.

REFOULÉ, F., *Cohérence ou incohérence de Paul en Romans 9-11?,* en “Revue Biblique” 98 (1991) 51-79.

REFOULÉ, F., *Du bon et du mauvais usage des parallèles et des notes en Romains IX-XI,* en “Revue des sciences religieuses” 69 (1995) 172-193.

REICKE, B., *Um der Väter willen, Röm. 11,28*, en “Judaica” (1958) 106-114.

RESE, M., *Die Rettung der Juden nach Römer 11*, en AA. VV., *L’Apôtre Paul*, Leuven 1986, 422-430.

RODRÍGUEZ, B., *¿Cuál fue la posición de San Pablo sobre sus hermanos judíos que no aceptaron a Jesús? El problema de Israel en Rm 9-11,* en “Communio” 17 (1995) 229-238.

RYAN, J. M., *God’s Fidelity to Israel and Mercy to All,* en “The Bible Today” 35 (1997) 89-93.

SEGAL, A. F., *Paul's Experience and Romans 9-11,* en "The Princeton Seminary Bulletin" Suppl. 1 (1990) 56-70.

THIELMAN, F., *Unexpected mercy: echoes of a biblical motif in Romans 9-11,* en "Scottish Journal of Theology" 47 (1994) 161-181.

TROCMÉ, E., *Comment le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob peut-il être à la fois fidèle et libre? (Epître aux Romains, chap. 9 à 11)*, en "Foi et Vie" 89,1 (1990) 7-10.

VAN BUREN, P. M., *The Church and Israel: Romans 9-11,* en "The Princeton Seminary Bulletin" suppl 1 (1990) 5-18.

VAN DER HORST, P. W., *"Only Then Will All Israel Be saved": A Short note on the Meaning of καὶ οὕτως in Romans 11:26,* en "Journal of Biblical Literature" 119 (2000) 521-525.

VARONE, F., *Inouïes les voies de la miséricorde. Avec un long regarde sur Israël. Essai sur Rm. 9-11,* Paris 1995.

ÍNDICE